

Historia Social y Antropología

E. P. Thompson

HISTORIA SOCIAL Y ANTROPOLOGÍA

E. P. Thompson



Portada: Ana Rodríguez



Primera reimpresión, 1997

Primera edición, 1994

Instituto de Investigaciones
Dr. José María Luis Mora
Plaza Valentín Gómez Farías 12,
San Juan Mixcoac,
México, 03730, D.F.

ISBN 968-6914-15-3

Impreso en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Si la historia social en los últimos treinta años ha estado asociada a un nombre, éste es el de Edward Palmer Thompson (1924-1993). Sus aportaciones al estudio de la cultura popular de los siglos XVIII y XIX, al conocimiento y la formación de la clase trabajadora y a los orígenes del movimiento obrero inglés dan razón de su prestigio como historiador. Su lucha por la paz y en favor del desarme nuclear mostraron su compromiso con las mejores causas de la década de los ochenta, convirtiéndolo en una de las figuras públicas de mayor importancia dentro del movimiento pacifista europeo: "Nunca he conocido, en el transcurso de mi vida, ningún movimiento que haya crecido de forma tan espontánea, desorganizada y poco metódica; como historiador social, he estudiado pocos movimientos con una espontaneidad comparable", escribió hace poco más de diez años.[1]

Crítico mordaz y polemista incansable, E. P. Thompson nunca rehusó confrontar sus tesis con las de sus colegas historiadores y con pensadores de distinto signo. Al darles a éstas en ocasiones una forma teórica, las hizo más explícitas y, por tanto, facilitó deliberadamente un diálogo con ellas. En las siguientes páginas, se pasa revista a algunos de sus planteamientos acerca del objeto de estudio de la disciplina historiográfica, a las características específicas de su discurso demostrativo y a su vínculo con otras ciencias sociales, en particular con la antropología.

[1] Thompson, *Opción*, 1983, p. 15.

I

Edward Palmer Thompson nació el 3 de febrero de 1924. Su padre, Edward John, era británico y su madre, Theodosia Jessup, de origen estadounidense.[2] Realizó sus estudios elementales en Kingswood, en una escuela metodista de carác-

[2] Kaye, "E. P. Thompson", 1993.

ter público. Posteriormente ingresó a la Universidad de Cambridge para aprender literatura, aunque ya era clara su inclinación por la historia. Desde su juventud ingresó al Partido Comunista. En una entrevista concedida en 1976 a Michael Merrill, narró su incorporación a éste:

> Mi padre (ambos, mi madre y mi padre, pero sobre todo mi padre) fue un liberal duro. Fue un crítico tenaz del imperialismo inglés, amigo de Nehru y de otros dirigentes nacionales. Por eso yo me crié esperando que los gobiernos fueran mendaces e imperialistas y creyendo que la propia posición debería ser hostil al gobierno. Pero entrar en el Partido Comunista fue realmente motivo de conflicto familiar para mi hermano mayor. Él abrió el camino y cuando yo hice lo mismo hubo menos conflictos.[3]

[3] Thompson, *Tradición*, 1979, p. 302.

La segunda guerra mundial truncó sus estudios superiores; tuvo que realizar el servicio militar comandando una unidad militar en Italia. Durante la guerra, Frank, su hermano mayor, perdió la vida en Bulgaria.[4] Al concluir el conflicto bélico regresó a Cambridge, donde conoció a Dorothy, su futura esposa, y concluyó sus estudios en 1946.[5] Junto con otros jóvenes, se alistó como voluntario para construir un ferrocarril en Yugoslavia.[6] Durante el periodo 1948-65 fue profesor extramuros en la Universidad de Leeds, impartiendo cursos de extensión cultural, a la vez que dio clases en la Workers Educational Association. Fueron tiempos de estrechez y el apoyo económico de su esposa, a la sazón profesora de la Universidad de Birmingham, fue decisivo. Por esos años E. P. Thompson elaboró dos de sus obras fundamentales; *William Morris, romantic to revolutionary* (1955) y *The making of the English working class* (1963).[7]

[4] Thompson, *Opción*, 1983, p. 204.

[5] Kaye, *British*, 1984, p. 169.

[6] Kaye "E. P. Thompson", 1993, p. 19.

[7] Thompson, *Formación*, 1977, vol. I, p. II.

Después de la invasión soviética a Hungría en 1956, Thompson rompió, junto con otros historiadores, con el Partido Comunista y se volvió feroz crítico de la política exterior soviética, posición que puede apreciarse en sus escritos pacifistas. En su punzante estudio sobre el marxismo de Althusser, el historiador británico describió su actitud hacia los acontecimientos de 1956:

> A cada derrota uno debe alzarse, sacudirse el polvo de las rodillas y marchar jubilosamente con la cabeza erguida. Pero, ¿qué hacer si la derrota es completa y abyecta y pone en cuestión la racionalidad y la buena fe del proyecto socialista mismo? ¿Y qué hacer si los protagonistas, dentro del movimiento socialista, finalmente se separan en torno a este punto, y su antago-

nismo total se hace explícito? ¿Puede uno entonces seguir avanzando con la cabeza aún más erguida, igual que antes? No lo creo. Pero prometo no mencionar de nuevo el tema. Mis deudas con "1956" han sido ahora saldadas del todo. Con la conciencia más tranquila, puedo ahora volver a mi trabajo propio y a mi jardín. Contemplaré cómo crecen las rosas.[8]

Thompson colaboró en las revistas *The New Reasoner* y *Universities and Left Review*, fundadas en 1957. La fusión de ambas dio como resultado la *New Left Review*, que comenzó a publicarse en 1960 bajo la dirección de Stuart Hall. Durante 1962-63 se suscitaron algunos conflictos entre Thompson y otros miembros del consejo editorial de la revista, entre los que ocupaba un lugar destacado Perry Anderson, y Thompson decidió abandonarla.[9] Uno de los objetivos fundamentales de ésta era difundir el pensamiento marxista en la Gran Bretaña. *The Socialist Register, New Society, Past and Present, Indian Historical Review, Annales* y muchas otras publicaciones periódicas difundieron sus escritos.

En la década de los sesenta, Thompson dio impulso y trabajó en el Centro de Estudios de Historia Social de la Universidad de Warwik, continuó con su actividad política y junto con Raymond Williams, Michael Barrat-Brown y Stuart Hall publicó *May Day Manifiesto 1968*, escrito de protesta contra la política del gobierno laborista.[10] A mediados de la década siguiente, abandonó la Universidad de Warwick para dedicarse por entero a la escritura. Publicó en 1975 *Whigs and hunters* y, en 1978, *The poverty of theory and other essays*. Por aquellos años, trabajó en varias universidades de Estados Unidos y Canadá, impartiendo cursos de historia y literatura.[11]

Tras el avance de los conservadores, E. P. Thompson se afilió al Partido Laborista y durante la administración de Margaret Tatcher, que inició el dominio de los gobiernos de signo neoliberal en el mundo anglosajón, caracterizados, entre otras cosas, por una política militar agresiva, el historiador británico participó activamente en el movimiento pacifista europeo, figurando como uno de sus principales dirigentes. Su nuevo compromiso lo alejó temporalmente de la historiografía pero le permitió desarrollar otra veta muy importante de su reflexión intelectual: el ensayo político. *Protest and survive* (1981, en colaboración con Dan Smith), *Zero option* (1982), *The heavy dancers* (1985), *Star Wars: self-destruct incorporated* (1985, en colaboración con Ben Thompson), *Prospectus for a habitable planet* (1987, en colaboración con Dan Smith), entre otros, dan razón de la

[8] Thompson, *Miseria*, 1981, p. 295. Justo en su jardín encontró la muerte el 23 de agosto de 1993, a la edad de 69 años, Kaye, "E. P. Thompson", 1993, p. 19.

[9] El debate entre E. P. Thompson y Perry Anderson sobre el desarrollo histórico británico, lo explica con claridad Ernesto Laclau en el prólogo a *La cultura represiva* de Anderson, pp. 5-21. Las diferencias políticas y teóricas de ambos autores las apunta el propio Anderson a lo largo de su texto dedicado a Thompson.

[10] Palmer, *The making*, 1981, p. 95.

[11] Kaye, *British*, 1984, p. 170, y "E. P. Thompson", 1993, p. 19.

magnitud de su incursión dentro del género. En 1988 publicó una novela de ciencia ficción de corte satírico (*The Sykaos papers*), tres años después reunió y revisó varios de sus artículos en *Customs in common. Studies in traditional popular culture*, y, poco antes de morir, salió a la circulación su libro sobre los poetas románticos ingleses (*Witness against the Beast: William Blake and the moral law*).

II

The poverty of theory (*Miseria de la teoría*), a través de la crítica de algunas de las tesis del filósofo francés Louis Althusser, hace explícita la concepción thompsoniana de la historia. El punto de arranque y el hilo conductor del texto, al decir del historiador catalán Josep Fontana, "es una crítica minuciosa y devastadora de Althusser y de algunas formas de 'estructuralismo marxista' emparentadas con él, que se hace extensiva al idealismo anticomunista de Popper y al dogmatismo estalinista".[12] Ambos filósofos comparten, según Thompson, un menosprecio por la historiografía. Popper rechaza la posibilidad de cualquier generalización con base en los hechos históricos y, por su parte, Althusser acusa a la disciplina historiográfica de empirista.[13]

[12] Fontana, *Historia*, 1982, p. 243.

[13] Popper, *Miseria*, 1973, p. 158; Althusser y Balibar, *Leer*, 1969, pp. 119-120.

En las primeras páginas de *The poverty of theory*, Thompson reflexiona sobre tres aspectos fundamentales del trabajo del historiador: 1) qué características y qué rango particular ocupan los datos empíricos en la investigación historiográfica; 2) cuáles son los conceptos adecuados para captar los procesos históricos y 3) cuál es el objeto de estudio de la historiografía.[14] Al tratar estos tres problemas, comienza por explicar cómo el historiador se acerca a los datos primarios. Para él existen seis maneras posibles de interrogarlos. En primer lugar, resulta necesario revisar el modo conforme al cual fueron registrados los hechos históricos; esclarecer la finalidad con la que fueron codificados y compararlos con otros testimonios sobre el particular. Otra manera de aprovechar ciertos datos es evaluando la información que se desprende de ellos cuando los datos considerados contienen juicios de valor (opiniones, reacciones ante determinadas medidas o acontecimientos, etc.). Por ejemplo, los censos, series salariales, índices de mortalidad y demás, constituyen fuentes relativamente "neutrales" y se las interroga mediante procedimientos estadísticos, o de otro tipo, para verificar su utilidad o evaluar el grado en que se han "contaminado" de algunos factores ideológicos. Otra manera de abordar los testimonios históricos es considerarlos

[14] Anderson, *Teoría*, 1985, p. 5.

> como *eslabones de una serie lineal* de acontecimientos, o sucesos contingentes –es decir, la historia "tal como realmente aconteció" (sin que nunca pueda ser, no obstante, plenamente conocida)–, en la construcción de una secuencia narrativa; una reconstrucción de esta clase –por mucho que pueda ser despreciada por filósofos, sociólogos y por un creciente número de historiadores contemporáneos que han sido amilanados por los dos grupos anteriores– es *un componente esencial de la disciplina histórica*, un requisito previo y una premisa de todo conocimiento histórico, la base de toda noción objetiva de causación.[15]

[15] Thompson, *Miseria*, 1981, p. 53.

Otra forma posible de interrogar los datos históricos apuntada por Thompson consiste en situarlos como eslabones de una serie lateral de relaciones no sólo sociales, sino también ideológicas, económicas y políticas. Se trata de percibir cómo a través de una fuente se da razón de todo un universo social. Por último, los hechos históricos pueden ser interrogados en tanto que datos portadores de estructura:

> Así, una tenencia [de tierra] existe como "hecho" en forma de fórmula latina inscrita en algún registro de corte señorial; pero lo que la tenencia "significaba" no puede ser entendido independientemente de una entera estructura de régimen de la propiedad y de un orden legal correspondiente, esto es, dentro de un *sistema* de tenencia de la tierra; de ahí que este "hecho" –y sin duda una serie de hechos del mismo orden (pues ciertos filósofos de la historia aíslan "hechos" para examinarlos epistemológicamente y los dejan sobre su mesa de seminario para estudiarlos uno por uno, mientras que los historiadores siempre están manejando hechos en manojos o en series)– lleve consigo algún "índice" que apunta hacia este sistema, o, por lo menos, debería de plantear al interrogador una pregunta indicativa.[16]

[16] *Ibid.*, p. 54.

Dentro de estas distintas formas de interrogar los datos históricos, particularmente en la última, se manifiesta la manera cómo concibe Thompson el acontecer histórico y el proceso cognoscitivo indispensable para hacerlo comprensible. La historia, para él, es un proceso lógico que presenta una serie de regularidades relativas, continuidades y rupturas, susceptibles de ser conocidas por el historiador.[17] Aunque considera fundamental la forma en que el historiador interroga a los hechos, señala que la lógica del proceso histórico no está dada por la teoría y el bagaje conceptual utilizado por el investigador, sino que el acontecer histórico constituye de suyo un proceso coherente. Al

[17] *Ibid.*, p. 78.

parecer, Thompson estaría de acuerdo en considerar que dentro de la historia opera, aunque sea parcial y problemáticamente, el principio de la legalidad. Con la salvedad de que

> "la historia" no depara laboratorios para la verificación experimental, proporciona la evidencia de causas necesarias pero nunca –a mi juicio– de causas suficientes, las "leyes" (o, en términos más de mi gusto, la lógica o las presiones) del proceso social y económico son siempre interferidas por contingencias de manera tal que invalidarían toda regla en las ciencias experimentales, y así sucesivamente.[18]

[18] *Ibid.*, p. 66.

Para Thompson el objeto inmediato del conocimiento histórico lo conforman los datos empíricos, y la investigación historiográfica se estructura a partir de un diálogo entre los datos empíricos y los conceptos teóricos. Dicho diálogo debe quedar sujeto a la verificación fáctica: "Mientras que puede proponerse cualquier teoría sobre el proceso histórico, todas las teorías que no estén conformes con las determinaciones de los datos empíricos son falsas."[19] Remata afirmando que el objeto del conocimiento histórico es la historia real, cuyos testimonios empíricos son necesariamente incompletos e imperfectos: "Los procesos acabados de cambio histórico, con sus intrincadas relaciones causales, ocurrieron de verdad, y la historiografía puede falsearlos o entenderlos mal, pero no puede en lo más mínimo modificar el estatuto ontológico del pasado. El objetivo de la disciplina histórica es alcanzar esta verdad de la historia."[20] Cabe mencionar que para Thompson otorgar a la historiografía el estatuto de ciencia resulta poco provechoso, lo cual no la inhibe de producir conocimientos verdaderos.[21]

[19] *Ibid.*, p. 69.

[20] *Ibid.*, p. 70.

[21] *Ibid.*, p. 68.

Con la intención de criticar la noción althusseriana de la historia como "proceso sin sujeto", Thompson hace una revisión del papel jugado por la acción humana dentro del devenir histórico. En este punto rescata la aportación de Vico a la disciplina historiográfica. Para Thompson, el pensador napolitano definió la historia como proceso y vio nítidamente que éste era algo más que la suma de fines e intenciones individuales. La historia no puede ser concebida únicamente como el producto involuntario "de la suma de una infinidad de voliciones individuales, entre sí contradictorias, ya que estas 'voluntades individuales' no son átomos desestructurados en colisión, sino que actúan con, sobre y contra cada una de las 'voluntades' *agrupadas:* como familias, comunidades, grupos de interés y, sobre todo, como clases".[22]

[22] *Ibid.*, p. 145.

Thompson plantea que el hombre, visto en términos individuales, es a la vez sujeto y objeto del proceso histórico, y que cada momento histórico no puede ser enfocado como algo estático, susceptible de ser analizado al margen de su propio movimiento. Más bien, cada una de estas coyunturas constituyen momentos del "*devenir* de posibilidades alternativas, de fuerzas ascendentes y en declive, de ideas y acciones contrapuestas".[23] De esta manera, el proceso histórico pudo encaminarse en cada uno de sus momentos hacia rutas distintas porque la historia no se encuentra determinada de antemano. Si bien no están desarrolladas ampliamente, estas ideas presentan rasgos de una concepción pluralista de la historia.

[23] *Ibid.*, p. 161.

III

La categoría analítica fundamental utilizada por Thompson en el tratamiento de la acción humana es la de la experiencia.[24] Ésta posibilita que la estructura se transmute en proceso y permite que el sujeto vuelva a ingresar en la historia.[25] Aunque reconoce el carácter imperfecto de esta categoría, constata su importancia para el análisis histórico "ya que incluye la respuesta mental y emocional, ya sea de un individuo o de un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí o a muchas repeticiones del mismo tipo de acontecimientos".[26] La forma como se articulan experiencia y acción se explicita en *The making of the english working class.* Allí, al decir de Ellen Meiksins Wood, el historiador británico reivindicó "a la clase frente a los científicos sociales e historiadores que niegan su existencia", a la vez que pretendió "contrarrestar tanto las tradiciones intelectuales como las prácticas políticas, las cuales suprimen la actuación humana y en particular niegan la propia actividad de la clase trabajadora en la construcción de la historia".[27]

Al rechazar la noción de "proceso sin sujeto", al no reducir a los individuos y grupos sociales a simples portadores de relaciones sociales, al no confundir las clases sociales con las relaciones sociales de producción y al dar un espacio propio a la acción humana, Thompson reconoce no sólo la causación múltiple dentro de la historia, sino también sus diversas posibilidades de desarrollo, esbozando así una concepción pluralista de aquélla. Sin embargo, como el eje de su explicación no lo constituyen las determinantes estructurales, sino la acción y la experiencia humanas, se lo ha acusado de subjetivismo (Anderson) o de experiencialismo (Sewell). El primero, por ejemplo, apun-

[24] Anderson, *Teoría,* 1985, p. 27.

[25] Thompson, *Miseria,* 1981, p. 362.

[26] *Ibid.*, p. 19.

[27] Meiksins Wood, "Concepto", 1983, p. 87.

ta que dentro de *The making of the english working class* "hay una desconcertante falta de coordenadas objetivas, a medida que se desarrolla la narración, de la formación de esta clase".[28] Asimismo, percibe dentro del libro una abusiva generalización del caso inglés, de tal manera que "la notable conciencia de clase característica de la primera clase obrera industrial de la historia del mundo es proyectada universalmente sobre otras clases".[29]

Ya en 1978, con "Eighteenth-century english society: Class struggle without class?" E. P. Thompson había revisado su concepto de clase social e introducido algunas precisiones importantes. Allí admitió que la clase social es tanto una categoría histórica que tiene una existencia objetiva y no puede concebirse de manera estática como lo hace la sociología, como una categoría heurística o analítica que sirve para organizar la evidencia empírica.[30] Por ello dice de las épocas históricas previas a la revolución industrial inglesa:

> Si bien la clase no era un concepto asequible dentro del propio sistema cognoscitivo de la gente, si se consideraba a sí misma y llevaba batallas históricas bajo términos como "estados" o "jerarquías" u "órdenes", etc., entonces al describir estas luchas históricas en términos de clase debemos extremar el cuidado contra la tendencia a leer retrospectivamente notaciones subsecuentes de clase. Si decidimos continuar empleando la categoría heurística de clase (a pesar de esta dificultad omnipresente), no es por su perfección como concepto, sino por el hecho de que no disponemos de otra categoría para analizar un proceso histórico universal y manifiesto.[31]

También afirmó que uno de los objetivos fundamentales de *The making of the english working class* fue combatir el economicismo de algunos historiadores y pensadores marxistas, que ofrecían una descripción muy simplificada de la formación de la clase obrera, la cual quedaba resumida en la ecuación:

> energía de vapor + sistema industrial = clase obrera. Cierta clase de materias primas, como la "afluencia de los campesinos a las fábricas", se elaboraban para producir una cierta cantidad de proletarios con conciencia de clase. Yo polemizaba contra esta noción para mostrar que existía una conciencia plebeya reflejada en nuevas experiencias de existencia social, las cuales eran manipuladas de forma cultural por la gente, dando origen a una conciencia transformada. En este sentido las cuestiones que se planteaban y parte del bagaje teórico que

[28] Anderson, *Teoría*, 1985, p. 35. A diferencia de Perry Anderson, Rosaldo, "Celebrating", 1990, p. 114, señala que las determinantes estructurales de la formación de la clase trabajadora no están ausentes en la obra de Thompson, sino incorporadas por él a través del papel que le atribuye a la acción humana. Por su parte, Sewell, "How", 1990, destaca la ambigüedad del concepto de clase de Thompson (p. 55) y lo define como "experiencialista" (p. 67).

[29] Anderson, *Teoría*, 1985, p. 44.

[30] Thompson, *Tradición*, 1979, pp. 35-36.

[31] *Ibid.*, p. 37.

se utilizaba para responderlas, surgieron de este preciso momento ideológico.[32]

[32] *Ibid.*, pp. 295-296.

Desde la óptica thompsoniana, en la esfera de la cultura se conformaron las identidades de las clases subalternas y, a través de su apelación a las reglas de la costumbre y al fundamento moral de la economía, entre otras causas, se entabló la confrontación con los grupos sociales (o con los individuos) que intentaron trastocar este orden aceptado por la comunidad.[33] Es más, la hegemonía cultural de las clases dominantes fue desafiada tanto en el comportamiento popular cotidiano[34] como en los momentos de conflicto, lo mismo en la revuelta que en el teatro, en el motín que en el campo simbólico.[35] Las formas de conciencia plebeya desarrolladas a través de estas disputas, sirvieron como sustrato a las nuevas tradiciones obreras asociadas con la revolución industrial. Todo un trecho de historia y de acciones colectivas abonaron el terreno para el surgimiento del movimiento obrero moderno.

Dentro de los rituales, Thompson localiza vetas de enorme riqueza para el análisis histórico que le permiten asomarse a las normas implícitas en la conducta colectiva.[36] Estas vetas se extienden a la vida política, social y doméstica; permean a las clases sociales y a los poderes públicos; se desarrollan tanto en el campo como en la ciudad, incluyendo la burla y el insulto así como la violencia y el terror. Los rituales populares, más allá de su carga de exageración y simbolismo, con frecuencia dan razón de aspectos poco explícitos del comportamiento comunitario e incluso de cambios en el interior de las prácticas colectivas, ocultos tras la aparente reproducción del ritual.[37]

[33] Palmer, *The making*, 1981, p. 87. Al respecto pueden verse, entre otros ensayos, Thompson, "Rough", 1972 (incluido en este cuaderno), *Tradición*, 1979 y *Customs*, 1991.

[34] *Ibid.*, p. 91. Anque no polemiza en este punto con el marxismo estructuralista de Althusser, la dialéctica entre la cultura de las clases dominantes y la cultura popular analizada por Thompson, constituye una refutación empírica de la explicación funcionalista de la ideología esbozada por el filósofo francés en sus "aparatos ideológicos de Estado" (1970).

[35] Thompson, "Folklore", 1989, p. 89 (incluido en este cuaderno).

[36] Esto se desarrolla ampliamente en Thompson, "'Rough'", 1972.

[37] *Ibid.*, pp. 86-90.

El interés de E. P. Thompson en la cultura, en particular la popular, establece un contrapunto constante y a veces problemático entre la historia social (por naturaleza diacrónica) y la antropología (de carácter sincrónico).[38] Así, la primera toma prestados conceptos de la segunda, los cuales, a su vez, son enriquecidos o puestos en cuestión a través de un discurso explicativo (el historiográfico) que concibe al tiempo como una de sus dimensiones fundamentales (no hay que olvidar, como dice el propio Thompson, que la historia es la "disciplina del contexto y del proceso").[39]

[38] Según Rosaldo, "Celebrating", 1990, p. 109, las aportaciones de Thompson a la antropología residen más en sus estudios empíricos que en sus teorizaciones explícitas.

[39] *Ibid.*, p. 91. Afirmación con la que coincidiría plenamente Pierre Vilar. Véase Vilar, *Pensar*, 1992, p. 21.

Estos conceptos, extraídos de la antropología, forman parte de la caja de herramientas del historiador aunque, a juicio de los profesionales de aquélla, el uso que se hace de dichos conceptos revele amateurismo y, a final de cuentas, resulte ecléctico. Sin embargo, al acercarse a ellos, el historiador no busca modelos analíticos ni respuestas, se topa

con problemas e interrogantes; no pretende hallar estructuras inmóviles y aisladas, sino explicar comportamientos concretos y cambiantes en función del tiempo y las circunstancias.[40]

[40] Thompson, "Folklore", 1989, pp. 81 y 94.

El diálogo entre la antropología y la historia no se agota con el trasiego de conceptos de la una a la otra, también sirve para cuestionar algunos de los supuestos analíticos del paradigma teórico al que se adscribe el historiador británico: el materialismo histórico. A Thompson le preocupa especialmente la analogía entre la llamada "base económica" y la "superestructura", la cual conduce con frecuencia a un reduccionismo económico, o a crear artificialmente zonas de indeterminación –ante la dificultad de situar ciertos fenómenos en alguna parte del edificio– o, más aún, a romper la unidad de los procesos históricos.

Thompson argumenta que una manera de salvar estos problemas implica, por un lado, no circunscribir el concepto de "modo de producción" a una estrecha definición de lo económico (a fin de cuentas, una proyección retrospectiva de la ceñida visión de lo económico propia del capitalismo moderno) y, por el otro, alejarse de una noción funcionalista de la cultura, la ideología y las instituciones, que ignora, o cuando menos escamotea, la dialéctica entre la cultura de las elites y la cultura popular.[41]

[41] *Ibid.*, pp. 97-99.

Este rápido enlistado de algunos de los espacios de discusión en que se desarrolló la obra del historiador británico, está lejos de hacer justicia a su enorme riqueza, complejidad, voluntad y capacidad críticas. Para aproximarse más cabalmente a su decisiva contribución a la historiografía contemporánea publicamos un par de muestras en este cuaderno. En él, ofrecemos al lector, no la tranquilidad de obtener respuestas, sino la posibilidad de formular sus propias preguntas a través de un diálogo con las ideas de E. P. Thompson.

Carlos Illades

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, "Aparatos ideológicos de Estado", *Posiciones (1964-1975)*, Editorial Grijalbo, México, 1977, pp. 75-138 (Teoría y praxis, 32).

——— y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo XXI Editores, México, 1969.

Anderson, Perry, *La cultura represiva. Elementos de la cultura nacional británica*, prólogo de Ernesto Laclau, Editorial Anagrama, Barcelona, 1977.

———, *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Siglo XXI Editores de España, Madrid, 1985.

Fontana, Josep, *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Editorial Crítica, Barcelona, 1982.

Kaye, Harvey J., *The british marxist historians. An introductory analysis*, Polity Press-Basil Blackwell, Cambridge-Oxford, 1984.

———, "E. P. Thompson, historian and radical", *Perspectives*, vol. XXXI, núm. 8, noviembre 1993.

——— y Keith McClelland (comps.), *E. P. Thompson. Critical perspectives*, Temple University Press, Filadelfia, 1990.

Meiksins Wood, Ellen, "El concepto de clase en E. P. Thompson", *Cuadernos Políticos*, núm. 36, abril-junio 1983, pp. 87-105.

Palmer, Bryan D., *The making of E. P. Thompson*, New Hogtown Press, Toronto, 1981.

Popper, Karl R., *La miseria del historicismo*, Taurus Ediciones/Alianza Editorial, Madrid, 1977.

Rosaldo, Renato, "Celebrating Thompson's heroes: Social analysis in history and anthropology", en Kaye y McClelland, *E. P. Thomson*, 1990, pp. 103-124.

Sewell Jr., William H., "How classes are made: Critical reflections on E. P. Thompson's theory of working-class formation", en Kaye y McClelland, *E. P. Thompson*, 1990, pp. 50-77.

Thompson, Edward Palmer, "'Rough music': Le charivari anglais", *Annales*, vol. XXVII(2), marzo-abril 1972, pp. 285-312.

———, *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1770-1832*, 3 vols., prólogo de Josep Fontana, Editorial Laia, Barcelona, 1977.

———, *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, prólogo de Josep Fontana, Editorial Crítica, Barcelona, 1979.

———, *Miseria de la teoría*, Editorial Crítica, Barcelona, 1981.

———, *Opción cero*, Editorial Crítica, Barcelona, 1983.

———, "Folklore, antropología e historia social", *Historia Social*, núm. 3, primavera de 1989, pp. 81-102.

———, *Customs in common. Studies in traditional popular culture*, The New Press, Nueva York, 1991.

Vilar, Pierre, *Pensar la historia*, introducción, traducción y notas de Norma de los Ríos, Instituto Mora, México, 1992 (Cuadernos de Secuencia).

I. *ROUGH MUSIC*, LA CENCERRADA INGLESA*

R*ough music* es el término empleado generalmente para designar formas rituales de hostilidad hacia individuos que han infringido ciertas reglas de la comunidad.[1] En conjunto es la misma idea que expresa la palabra francesa *charivari*, la italiana *scampanate*, y diversas palabras alemanas que designan costumbres similares. *Haberfeldtreiben, thierjagen* y *katzenmusik*.[2] Este artículo se basa, en lo esencial, en las fuentes inglesas y galesas, y estoy consciente de que no ofrece el material necesario para realizar apreciaciones comparativas. Sin embargo, alcanzará su objetivo si logra que los investigadores más informados de las otras culturas populares europeas establezcan dichas comparaciones (y contrastes), y se inaugure un intercambio de opiniones. Dicho intercambio es más necesario en tanto que el problema de la cencerrada plantea otros de cierto interés teórico, vinculados con las reglas comunitarias y con todas las formas de la ley no escrita, problemas a los que los investigadores se han visto confrontados después de haberse contentado con constataciones muy limitadas y acríticas.

I

"*Rough music*" es, al igual que "cencerrada", un término genérico. Pero en el interior mismo de las Islas Británicas existen formas rituales tan variadas que es posible considerarlas como formas distintas. En el fondo de todos los rituales elaborados pueden encontrarse manifestaciones humanas fundamentales: gritos penetrantes de una voz cascada, risas chirriantes y despiadadas, y gestos obscenos. Todo ello acompañado, según la descripción de Thomas Hardy, por "el estruendo de las cuchillas, tenazas, pandere-

* *Annales*, vol. XXVII, núm. 2, marzo-abril, 1972, pp. 285-312. Traducción de Gabriela Montes de Oca Vega.

[1] El *Oxford English Dictionary* (Oxford, 1933) indica un primer uso del término *rough music* en ese sentido en 1708. Anteriormente los términos regionales como *skimmington* y *riding the stang* sin duda se empleaban en forma más general: con respecto a esto véase Wright, *Dialect*, 1896-1905, 8 vols.

[2] Para las fuentes francesas, véanse más abajo las distintas referencias. Para Italia, Del Vecchio, *Seconde*, 1885, en particular, pp. 290-301, "Sugli scherni alle nozze del vedovi". Para Alemania, una breve bibliografía en Hoffman-Krayer y Bachtold-Staubli, *Handworterbuch*, 1931-1932, elementos sobre la *Katzenmusik, Haberfeldtreiben, Thierjagen*, etcétera, y Phillips, *Urspring*, 1849. Para Suiza, el interesante estudio de Junod, "Charivari", 1950, pp. 114-129.

tas, manojos de llaves, cacharros, arcos de boca, serpentones",* cuernos de carnero, y otros instrumentos históricos.[3] Pero cuando tales instrumentos "históricos" no estaban al alcance de la mano, el rodar de guijarros en un hervidor de hojalata –o cualquier improvisación con latas de conservas y palas– hacía el trabajo.

Pero no se trata sólo del ruido, aunque un rumor burlón (débil o salvaje) está siempre presente. El ruido es sólo una parte de una manifestación de hostilidad *ritualizada*, incluso si, en las formas (¿tal vez alteradas?) registradas por las descripciones de fines del siglo XIX, el ritual se haya simplificado hasta algunos fragmentos de aleluyas o hasta la repetición de la "música" durante varias noches. En otros casos el ritual podía ser más complejo y podía incluir pasear a la víctima (o a un sustituto) sobre un poste o un asno; disfraces y danzas; elaborados recitativos; la imitación de una caza ritual; o (con mucha frecuencia) desfilar con efigies e incendiarlas; y, desde luego, diversas combinaciones de todos estos elementos. Se trata aquí de cierta categoría de formas rituales. Esta categoría ciertamente es común a toda Europa y tiene un origen muy antiguo.[4] En Inglaterra, los rituales formaban una gama que iba desde bromas alegres hasta sarcasmos de la más grande brutalidad. Sin duda los *shallals* de Cornualles no eran más que un discreto comentario de la comunidad sobre el novio o la novia, sobre la reputación sexual que hasta ese momento habían tenido y sobre lo que se consideraba su buena o mala combinación.[5] Esta costumbre, que puede relacionarse con la de los *polter-abends* (ruidos matinales) sajones[6] y tal vez con la *cencerrada* andaluza,[7] atraviesa el Atlántico y sobrevive todavía en ciertas partes de Estados Unidos en forma de *shivarees* (cencerrada).[8]

En el otro extremo de la gama, la "caza del ciervo" de Devon era uno de los rituales psicológicamente más brutales. En éste, un joven con una cornamenta (y en ocasiones vestido con despojos) hacía las veces de sustituto de la víctima. Su "descubrimiento", concertado previamente, podía ocurrir en el bosque cerca de la ciudad; la jauría (los jóvenes de la aldea) a través de calles, patios y jardines, lo rastreaban y lo obligaban a salir de las callejuelas y los establos. La caza continuaba durante una hora o más y, con un refinamiento psicológico sádico, el "ciervo" evitaba, hasta el momento final de la muerte, acercarse demasiado a la casa de la víctima. Al final tenía lugar la puesta en escena de la muerte, lenta, brutal y realista. Se perseguía al "ciervo" hasta el umbral de su casa, y el odre de sangre de toro que llevaba sobre el pecho era perforado con el cuchillo de un cazador y vertida ésta sobre las piedras del

* Instrumento de viento hecho de madera recubierta de cuero, de sonido grave, de aproximadamente dos metros y medio de longitud [N. de T.]

[3] Véase la novela perfectamente observada de Thomas Hardy, *The Mayor of Casterbridge* (1884). Compárese con Diderot y D'Alembert *Encylopédie*, 1753, p. 208: "ruido de burlas, que se hace por la noche con sartenes, bacinicas, calderos, etcétera"; Van Gennep, *Manuel*, 1946, I, ii, p. 616: "calderos, cacerolas, campanillas, cencerros, cascabeles de caballos o de mulas, guadañas, trozos de fierro y de cinc, bocinas de cuerno", etc. Véase Gabrielli, "Scampanata", 1931, pp. 58-61.

[4] Véase Alford, *Rough*, 1959, nota 46, p. 507. Saintyves, "Cencerrada", 1935, pp. 7-36, hace una exposición general de los castigos y humillaciones por adulterio, pero hay que reconocer con Lévi-Strauss que, respecto a los ritos de la cencerrada, la mayoría de los ejemplos no son pertinentes. Sin embargo ahí aparecen similitudes sorprendentes entre los ritos recogidos en Persia y en el norte de la India (Saintyves, "Cencerrada", 1935, pp. 22 y 28), y el rito brutal y sádico observado por Gorki en Crimea: véase Bricteux, "Castigo", 1922, pp. 323-328. Para Hungría, véase Domster en *Acta*, 1958, pp. 73-89.

[5] Véase Courtney, "Cornish", 1887, pp. 216-217; Rowse, *Cornish*, 1942, pp. 8-9.

[6] Para una buena descripción de este rito, en el que se lanzaba cerámica contra la puerta de los jóvenes esposos, véase Mayhew, *German*, 1864, vol. I, p. 457.

[7] Véase Pitt-Rivers, *People*, 1954, pp. 169 ss.

[8] Véase Chase en *American*, 1888; Walsh, *Curiosities*, 1914. Se señala que los *shivarees* están sumamente

frente.[9] Aquí se observa la representación de la caza ritual, los sobreentendidos diabólicos atribuidos a la bestia cornuda perseguida.[10]

La práctica de la *woosethunting* (escarmiento marital), que seguía practicándose incluso en Wiltshire hacia 1830, presentaba un simbolismo similar. Un testigo se encontró frente a una procesión amenizada con sartenes entrechocados, guijarros agitados en teteras y sonidos de bocinas de pastor con tintineo de campanillas. Cuatro de los participantes llevaban en el extremo de largas varas nabos ahuecados con velas en el interior:

> Eran seguidos por otro que llevaba una cruz de madera [...] de siete metros de altura; sobre los brazos de ésta se había colocado una camisa, y sobre lo alto, un cráneo de caballo; en los costados estaba fija la cornamenta de un ciervo, como si hubiese crecido ahí; y la quijada inferior estaba fijada al cráneo del caballo, de tal suerte que bastaba con tirar de un cordel para que ambas quijadas entrechocaran como si el cráneo tascara su freno; esto servía para producir un castañeteo durante las pausas de la música.[11]

La procesión, "organizada por los jóvenes de la aldea", pasaba delante de la casa o de las casas de las víctimas durante tres noches sucesivas, tres veces, con un lapso entre cada trío: es decir, nueve noches en total. Se usaba, según el testigo, contra "la infidelidad conyugal".

Podrían citarse otros refinados rituales regionales. Pero podemos clasificar la mayor parte de las otras formas en cuatro grupos, precisando de cualquier modo que, en ocasiones, éstas se traslapan parcialmente y presentan aspectos en común. Estos grupos son: *a)* el *ceffyl pren* (cabalgar un "caballo de madera", en galés), que se asocia a los *Rebecca riots* (motines, con el nombre de su líder legendario) de varias partes del país de Gales; *b) riding the stang* (cabalgar el tronco) practicado comúnmente en la tierras bajas de Escocia y en el norte de Inglaterra; *c)* el desfile del *skimington* (cabalgar el asno) o *skimmety*, que sobrevivió aun en el siglo XI en el oeste, así como en ciertas regiones del sur, y por último *d)* la *rough music* misma, sin desfile, pero en el transcurso de la cual a menudo se quemaban efigies de las víctimas, difundida casi por doquier, pero sobre todo en la región central o en el sur. De hecho, queda por saber si esa cencerrada sin refinamiento es una forma distinta o simplemente un vestigio del siglo XIX y del inicio del XX, después de la desaparición de los rituales elaborados más antiguos. Así sucedía en Cambridgeshire, en el primer decenio de este siglo, donde el estruendo de las cacerolas

difundidos en Ohio, Indiana, Illinois, Kansas y Nebraska. Colegas estadunidenses me han asegurado que las costumbres todavía sobreviven. Todas las parejas casadas podían esperar un *shivaree*, que no podía evitarse más que ofreciendo de beber y brindando hospitalidad a la multitud. Pero sin ninguna duda, como en la mayoría de las formas alegres de la cencerrada francesa, las manifestaciones podían ser "más elevadas que [...] su reputación y más malvadas". Van Gennep, *Manuel*, 1946, I, II, p. 614.

[9] Baring Gould, *Red*, 1887, II, pp. 78, 109; Brown, "Stag-Hunt", 1952, pp. 104-109.

[10] Hasta hace poco una máscara con cuernos atemorizante y diabólica empleada en tales rituales subsistía en Dorset: véase Dewar, *Dorset*, 1968.

[11] Carrington, "Certain", 1854, pp. 88-89.

y las marmitas entrechocadas es todo lo que queda del ritual.[12]

Hablaremos más sobre el *ceffyl pren*. Las formas de cencerrada simple *(d)* aparecerán con suficientes pruebas cuando describamos casos particulares. El *riding the stang (b)* y el *skimmington (c)* requieren de una descripción precisa.

En el *riding the stang*, el ofensor, o un sustituto (en ocasiones un vecino cercano, a veces un adolescente), que lo representaba, era llevado sobre un madero largo (*stang*), seguido por una fanfarria burlona, o por una "retahíla de niños lanzando hurras y gritando toda suerte de inmundicias".[13] Si era la propia víctima la sometida a este tratamiento, al final de la procesión podían lanzarla a un charco o a una zanja cenagosa.[14] En ocasiones una escalera y un asno reemplazaban el *stang*; con mayor frecuencia, una efigie en una carreta.[15] Si era un sustituto el que era llevado en procesión, se clamaba un estribillo tradicional (al que podían añadirse improvisaciones adaptadas a la víctima y a las circunstancias) en distintos puntos de la ciudad o de la aldea. A veces la ceremonia se repetía en diversas parroquias, en ocasiones por varias noches. Si se trataba de una efigie, ésta era "fusilada", "enterrada" o, la mayoría de las veces, quemada.

Esta forma se distingue apenas del *skimmington*, y en la región central es prácticamente inútil establecer la diferencia. Pero el *skimmington*, tal como ha sobrevivido en el siglo XIX en el oeste, se distingue en dos aspectos: el carácter elaborado del ritual y la frecuencia con que la víctima convertida en objeto de burla todavía era (como dos o tres siglos antes) la mujer, en tanto que opuesta a los valores de una sociedad patriarcal: la arpía, la esposa gruñona o la que golpeaba a su marido. El atestado de 1618 de las audiencias trimestrales de Wiltshire nos da una idea del grado de elaboración al que podía llegar la hostilidad ritualizada:

> Hacia el mediodía, otro tambor llegaba todavía de Callne a Iwemerford [...] y con él dos o trescientos hombres, algunos de ellos soldados, armados con fusiles y otras armas, un hombre a caballo, con un gorro de noche blanco en la cabeza, dos cuernos resplandecientes atados a las orejas y una barba falsa hecha de cola de gamo, una blusa debajo de la ropa y montando un caballo rojo.

Al acercarse a la casa de la víctima, los hombres armados disparaban sus fusiles, "se tocaban flautas y cuernos, al mismo tiempo que cencerros [...] y cuernos de carnero y de corzos". La puerta y las ventanas eran apedreadas; la casa, forzada; a la mujer la lanzaban fuera de su recámara,

[12] Porter, *Cambridgeshire*, 1969, pp. 9-10.

[13] Brockett, *Glossary*, 1829.

[14] Addy, *Glossary*, 1888, pp. 185-186; Wright, *Archaelogical*, 1845, pp. 54-56.

[15] Axon, *Cheshire*, 1884, pp. 300-301; Gutch, *County*, 1912, pp. 130-133.

la tiraban en el lodo, la golpeaban y la llevaban a Callne, donde la colocaban sobre la *cucking-stool*, la silla destinada a las mujeres infieles.[16] Más de dos siglos después aún se registra en el oeste la organización del *skimmington* de la misma envergadura y con el requisito de una preparación similar, a veces a modo de broma burlona y a veces con una feroz hostilidad vengativa. Cuando la víctima de la que se hacía burla era una mujer autoritaria o que golpeaba a su marido, podía haber dos comparsas sentadas en una carreta o frente a frente sobre un asno, y golpeándose entre sí furiosamente con utensilios de cocina.[17] Cuando el pretexto era la infidelidad de la esposa, el cortejo podía blandir unas enaguas o cualquier otra prenda de vestir femenina.[18]

[16] El documento original de la Record Office del condado de Wiltshire (XS 6.18/168) se transcribe en Cunnington, "Skimmington", 1930, pp. 287-290.

[17] Roberts, *History*, 1834, pp. 256-261.

[18] Véase por ejemplo *Notes and Queries* (Londres) (en lo sucesivo *N. & Q.*), 4ª serie, XI, 31 de mayo de 1873, p. 455, a propósito de un caso en Bermondsey (Londres) "hace alrededor de treinta años".

Esto en cuanto a las formas. Podría decirse más al respecto y se ha dicho más. Desafortunadamente, los estudiosos del folclor del siglo XIX, a quienes debemos la mayoría de las mejores descripciones de esos rituales, se interesaban en esencia por las formas en sí mismas; y cuando profundizaban, en general era para especular sobre los orígenes y las relaciones de dichas formas, para clasificarlas según una especie de botánica humana. Las descripciones admirablemente precisas de la forma ritual no contienen a menudo más que las alusiones más vagas y fortuitas a las circunstancias del acontecimiento: la posición social de la víctima y su supuesta falta, motivos de la cencerrada.

Sin embargo, antes de continuar consideremos la información que nos proporcionan las formas en sí mismas. Entre las numerosas observaciones posibles, distinguiría yo las siguientes:

1. Las formas son dramáticas: se trata de una especie de "teatro de la calle". Como tales, se adaptan inmediatamente a la función de denuncia pública. Además, las formas dramáticas en general son procesionales. De hecho, es posible exponer que son *antiprocesionales*, en el sentido en que caballeros, tambores, portadores de lamparillas, efigies en las carretas, etc., ridiculizan, por una especie de redundancia concertada, el ceremonial procesional del ejército, de la justicia, de la Iglesia. Se puede suponer una cierta relación entre las formas satíricas de la cencerrada y las formas ceremoniales en que éstas se manifiestan. Así, en la Inglaterra protestante, donde el ritual procesional declinó, el elemento satírico antiprocesiones disminuyó en las mismas proporciones. Y se puede preguntar si acaso en las sociedades católicas, las cuales prolongaron durante más tiempo las festividades y los desfiles de la Iglesia y el Estado, la cencerrada no conservó durante más tiempo un carácter procesional elaborado.

2. Las formas son flexibles. En la misma región pueden

utilizarse formas muy cercanas para expresar un estruendo jocoso, o para manifestar el antagonismo más completo en la comunidad. Pero, incluso en ese mismo caso, la hostilidad es canalizada por la herencia de las limitaciones que impone el ritual. Se detiene justo antes del linchamiento y no llega, salvo en raras ocasiones, a la violencia física. No sólo expresa un motivo de conflicto en la comunidad, sino que fija también las reglas de ese conflicto, inserta su expresión en las formas de la legitimidad popular.[19]

3. Lo que se simboliza con el ciervo que se derrumba con su odre perforado vertiendo sangre sobre el umbral de la puerta, con las efigies quemadas delante de la choza, con el desfile burlón noche tras noche mientras la víctima escucha desde su casa, es la publicidad absoluta ofrecida al oprobio. Es cierto que la cencerrada puede ritualizarse al grado de alcanzar la apariencia del anonimato y de la impersonalidad: en ocasiones los actores son enmascarados o disfrazados y, la mayoría de las veces, durante la noche. Pero esto no atenúa de ningún modo la denuncia: de hecho esta forma la afirma como juicio de la comunidad y no como una querella fortuita entre vecinos. Lo que hasta ese momento no eran más que habladurías y miradas hostiles se hacen manifiestas, comunes, despojadas de los disfraces que, por poco consistentes y artificiales que sean, siempre forman parte del curso de las relaciones cotidianas.

La cencerrada es una proclamación pública de lo que hasta el momento no se ha dicho más que en privado. Después de ello, ya no hay brumas. La víctima que debe reaparecer ante la comunidad a la mañana siguiente sabe que, a los ojos de todos los vecinos, de todos los niños, es alguien despreciable.

4. De este modo no es sorprendente que la cencerrada, cuando no se trata de su forma más ligera, deja a la víctima una marca perdurable. Los testigos con frecuencia lo han señalado. El objetivo de la cencerrada, en particular cuando se repetía noche tras noche, era precisamente cazar a la víctima (o víctimas) en el vecindario "con tambores y trompetas". "Un cortejo de *skimmington* provoca muchas risas", observaba un testigo, "pero los que están en la mira no se despojan nunca del ridículo y de la vergüenza que lo acompañan."[20] "En general, comunicaba otro testigo del *riding the stang*, los culpables no podían luego soportar el odio desencadenado contra ellos de este modo, y [...] abandonaban clandestinamente la región."[21] Se ha dicho de la cencerrada en Woking (Surrey) que "traía consigo el ostracismo local": "En más de un caso se negaba al culpable un trabajo regular, y era común que los comerciantes y otros abandonasen sus negocios."[22]

[19] Al parecer, ahí se asiste a un abandono progresivo de la violencia física: en ciertos casos anteriores al siglo XIX la víctima podía ser transportada sobre un madero o sobre una carreta (o sobre el lomo de un asno) en persona; ése era el caso en particular para los esquiroles y, se dice, para cualquiera que fuese atrapado en *flagrante delito* sexual: Woodman, "Old", 1894, p. 127.

[20] Roberts, *History*, 1834, p. 260.

[21] *N. & Q.*, 5ª serie, v, 25 de marzo de 1876.

[22] Bickley, "Some", 1902, p. 28.

En ciertos casos la cencerrada podía conducir a la muerte, debido a la humillación (como lo sugiere Hardy en *Mayor of Casterbridge*), o al suicidio.[23]

[23] Sobre el tema del suicidio debido a la *rough music*, véase *Caledonian Mercury*, 29 de marzo de 1736 (circunstancia: mujer golpeada); *Northampton Herald*, 16 de abril de 1853, intento de suicidio de un obrero agrícola casado que había adoptado al hijo de una mujer soltera.

En la mayoría de los casos, la cencerrada no llegaba a semejante brutalidad. De tal modo, la pareja en querella o el marido que golpeaba a su mujer –el blanco común en el siglo XIX– era tratado en general con más dulzura. Pero ciertos transgresores sexuales no lo eran; y, en cuanto a éstos, se debe suponer que estaban sometidos a una hostilidad de dimensiones mágicas, a una caza ritual. Cualesquiera que fuesen las reglas morales cuya observancia se defendía, estas víctimas se habían excluido de dichas reglas y por tanto de la protección de la comunidad; paralelamente la comunidad fijaba los límites del comportamiento permitido gracias al procedimiento de exclusión. La coherencia de los valores de la comunidad implicaba a la víctima propiciatoria, el Otro.

5. Ciertos testigos sugieren que la cencerrada ejecutaba una sentencia pronunciada después de deliberaciones efectivas, aunque secretas, que se llevaban a cabo en la comunidad local. En Woking (Surrey), donde al parecer la cencerrada estaba institucionalizada con un vigor poco común, se conocía la existencia de un "tribunal" de aldea que se "reunía en una taberna [...] pero cuándo, convocado por quién y cómo, eso se mantenía en el más profundo secreto".[24] Thomas Hardy sugiere la existencia de un tribunal semejante en el albergue de "Peter's Finger", donde "viejos cazadores furtivos y antiguos guardas de caza, a quienes los terratenientes habían perseguido sin razón, estaban sentados codo con codo". De manera formal, el apoyo de la comunidad se manifestaba: las mujeres proporcionaban sus utensilios de cocina, los hombres ponían su dinero en un fondo común para comprar cerveza para los músicos.[25]

[24] Bickley, "Some", 1902, p. 27, el mismo autor, en una novela corta, *Midst*, 1890, consagra un capítulo a la reconstitución de un "tribunal" de albergue semejante.

[25] Véase, por ejemplo, *N. & Q.*, 2ª serie, x, 15 de diciembre de 1860, p. 477.

Incluso cuando no hay "tribunal", al parecer, el carácter principal de la cencerrada, en sus variedades inglesas consideradas aquí, es que no tiene éxito *a menos que* funcione adecuadamente: es decir, en primer lugar si la víctima pertenece lo bastante a la comunidad como para ser vulnerable a su desprecio y *sufrir* la cencerrada; en segundo lugar, si la "música" se adecúa efectivamente a la opinión de la comunidad, o al menos a una sección de suficiente relevancia y agresividad de la misma (apoyada, como casi siempre era el caso, por los adolescentes y los niños, a los cuales les daba una magnífica ocasión para alcanzar un sustituto de liberación legitimada dirigida contra los adultos), para intimidar o hacer callar a aquellos que quizá, al

desaprobar el ritual, desaprobaban también en cierta medida a las víctimas.

Hardy pone en evidencia perfectamente este aspecto en *Mayor of Casterbridge.* Algunos de sus personajes, como Longways, ante la noticia de un *skimmety* inminente, piensan que "la burla es demasiado fuerte y puede provocar un motín en las ciudades". Pero no se toma ninguna medida enérgica para impedirlo y, llegado el día, las autoridades no están prevenidas, los gendarmes se esconden de la multitud en una callejuela guardando sus bastones en una alcantarilla y los ciudadanos prudentes permanecen en casa.

Cuando finalmente las fuerzas del orden llegan a los lugares, nadie ha visto el *skimmety*, nadie dará indicaciones sobre quiénes han participado. En la calle donde, unos pocos minutos antes, el cortejo hacía resonar su furiosa fanfarria, "las llamas de las lámparas vacilaban, los árboles del paseo susurraban, algunos paseantes estaban plantados ahí, con las manos en los bolsillos [...] Efigies, asno, farolillos, músicos, todo había desaparecido, como el cortejo de *Comus*".

III

Y de la misma manera han desaparecido de nuestra historia. Los ociosos, con las manos embutidas en sus bolsillos intelectuales, aquellos que dicen que "nada ha pasado", no sólo son especialistas en historia económica y social sino también, salvo una o dos notables excepciones, antropólogos y sociólogos.

Quizá han desaparecido de una manera más completa de la historiografía inglesa que de la francesa. Activas en el siglo XIX, las investigaciones inglesas sobre el folclor (en particular sobre sus manifestaciones cotidianas) se volvieron más escasas en el siglo XX, y ningún especialista con la vasta erudición y la experiencia de Van Gennep se ha ilustrado en ello. El interés por las costumbres folclóricas cesó, tal vez después del prolongado rechazo intelectual al respecto que se produjo luego de la obra de Sir James Frazer y de su exagerado prestigio. Actualmente, en los medios universitarios ingleses está enraizado el desprecio por el folclor, a la manera de un prejuicio inquebrantable.[26] En general, ni los historiadores ni los antropólogos han sometido los materiales folclóricos a un examen serio, y el interés por tales temas (en particular por la hechicería) que ahora manifiestan ciertos historiadores, recurre más a las comparaciones afroasiáticas que al folclor tradicional.[27]

Sin embargo, también es cierto que el material reunido

[26] Véase por ejemplo "Study", 1969.

[27] Véase sobre todo la importante obra de Thomas, *Religion*, 1971.

por los folcloristas exige ser utilizado con grandes precauciones. El paternalista del siglo XVIII o XIX que en general analizaba las "antiguallas populares", examinaba una cultura que le era extraña, y no disponía de ninguno de los métodos rigurosos del trabajo de campo.[28] Y, lo que es más grave, los folcloristas del siglo XIX se interesaban más por la forma y el origen que por la función, lo que limita de manera grave el valor de sus análisis. En la medida en que su material es puramente formal, se incrementa el peligro inherente en el empleo de un método comparativo para el estudio de los ritos populares. Sólo cuando la forma es reintegrada a su contexto, puede extraerse su significación social y las similitudes o diferencias de funciones pueden aportar explicaciones.

La posición evolucionista, sumamente difundida entre los estudiosos del folclor del siglo XIX (y también entre algunos investigadores del siglo XX), que no estudian las costumbres en términos de función (efectiva o residual), sino como indicación sobre los orígenes –y quizá sobre un origen común, el cual sería una cepa indoeuropea primitiva– constituyó un freno poderoso para la observación de la función. Tylor, por ejemplo, tuvo hasta tal punto el único objetivo de descubrir a las comunidades de origen, que llegó a decir que, si una costumbre particular, observada en dos sitios diferentes, podía explicarse por "un orden de cosas similares" existente en esas dos sociedades, "eso aportaba una contribución mínima o nula a la historia primitiva de la humanidad",[29] frase que habría escandalizado no sólo a Marx, Malinowski o Lévi-Strauss, sino también a Giambattista Vico.[30]

Se plantea una pregunta: ¿es posible que una concepción del todo distinta, estructuralista, que vea en las similitudes de las costumbres de diferentes sociedades elementos para una tipología ideal, del funcionamiento social o de la organización mental, sea en sí misma una metodología que implique un "estasis" (una congestión) de distinto género? El historiador está en condiciones de mostrar –mientras que ello no parece quizá tan evidente para los antropólogos–, según su material, que ciertas formas y ritos (entre los que figura la cencerrada) no presentan una sola tipología funcional o estructural: cuando la forma aparece constante o en evolución (como muchas de las costumbres folclóricas en la decadencia) la función puede no deber gran cosa a la forma.

Una función que esté adecuada a una forma en una sociedad "primitiva" no merece, por esta razón, ninguna importancia en particular, ni tampoco ninguna prioridad tipológica o teórica sobre una función diferente adecuada

[28] Deficiencia largamente compensada en todo momento por la notable perspicacia imaginativa del novelista Thomas Hardy, por ejemplo, del poeta William Barnes y del músico Cecil Sharp.

[29] Tylor, *Researches*, 1865, p. 273.

[30] Véase Vico, *Scienze*, 1928, vol. I, p. 113: "Il diritto natural delle genti è uscito coi costumi delle nazioni, tra loro conformi in un senso commune umano, senza alcuna riflessione e senza prender esemplo l'una dell'altra." ("El derecho natural de la gente está apegado a las costumbres de las naciones; entre ellas, conforme al sentido común humano, sin ninguna influencia y sin tomar ejemplo una de otra.")

a una forma similar en una sociedad feudal o moderna. La sociedad, "primitiva" puede proporcionar un modelo más legible sobre los datos y sus relaciones y, por tanto, arrojar una nueva luz sobre las interferencias que en una sociedad han sido atenuadas o enmascaradas. Pero no es cierto de ningún modo que siempre sea así, y tal presuposición puede conducir a graves errores. Pretender que "lo que sigue" es siempre una elaboración o una extrapolación de "lo que precede" es restar importancia a las discontinuidades y a la dialéctica de las progresiones y de las regresiones en el proceso social.

IV

Sin olvidar estas precauciones necesarias, veamos lo que, en los testimonios sobre la cencerrada, nos permite examinar su función. Los comentarios de los testigos suelen ser a la vez sucintos y contradictorios. Así, un testigo nos dice sobre la "caza del ciervo" en Devon que no se celebraba "salvo cuando *dos* personas *casadas* eran reconocidas como culpables". En otra parte de Devon, "no se aplicaba a las personas casadas" sino a los adolescentes "culpables de una falta moral grave"; y en otro lugar, la víctima era "un hombre perverso". Un testigo posterior nos da otra definición más: "La caza del ciervo tiene lugar ya sea durante la noche de bodas de un hombre que se ha casado con una joven de costumbres ligeras, o bien cuando una mujer es sospechosa de haber engañado a su marido."[31]

El *skimmington* y el *riding the stang* dan lugar a testimonios igualmente contradictorios. Algunos observadores sostenían que el *skimmington* no tenía sino un solo objetivo: "cubrir de vergüenza los hogares donde la esposa había logrado el total dominio sobre su marido"; otros insistían en el adulterio como pretexto; otros más, hacían la distinción entre dos formas, *skimmington* y *skimmerton*, aplicadas a fines particulares.[32]

Las definiciones más útiles son quizá las menos precisas y las que sugieren cierta fluidez de la función. Así, Roberts identifica varios motivos de *skimmerton*: 1) cuando un hombre y su esposa riñen y él cede; 2) cuando una mujer es infiel a su marido y éste lo soporta con paciencia, sin ofenderse por su conducta; 3) todo comportamiento exageradamente licencioso por parte de las personas casadas.[33] Para el *riding the stang*, que también es causa de observaciones contradictorias, es útil el testimonio de Brockett: el rito era "infligido a fornicadores, adúlteros, maridos déspotas y a personas que trabajan durante festividades especiales o en vacacio-

[31] Brown, "Stag-hunt", 1952, pp. 104-107; Baring Gould, *Red*, 1887, II, p. 78; Baring Gould, *Book*, 1913, pp. 251-252.

[32] *N. & Q.*, 4ª serie, III, 26 de junio de 1869, p. 608; *N. & Q.*, 4ª serie, III, 5 de junio de 1869, p. 529.

[33] Roberts, *History*, 1834, pp. 256-257.

nes; en momentos en que ello está prohibido, o cuando hay una detención o una coalición entre los trabajadores".[34]

[34] Brockett, *Glossary*, 1829, pasaje sobre *Riding the stang*.

Otra definición igualmente flexible: el rito "expresa la reprobación pública de ciertas acciones escandalosas, como los pecados contra el séptimo mandamiento; la crueldad hacia las mujeres, en particular la sevicia infligida a las esposas por sus maridos; la traición de los trabajadores contra sus compañeros en huelga, y las mañas de oficio deshonestas."[35]

[35] Henderson, *Folklore*, 1879, p. 29.

Es útil, aun si es arbitrario, dividir esas causas en dos grupos donde se ubicaran las "domésticas" y las "públicas", y examinar cada una de manera separada. Analizaremos después el grupo de las "públicas". En el grupo de las "domésticas" y con base en numerosas circunstancias, podemos esbozar una subdivisión preliminar de las conductas que daban lugar a la cencerrada:

1) Las ofensas específicas contra el esquema patriarcal de los papeles conyugales. Éstas comprenden: a las mujeres que golpean o que atacan a sus maridos: la virago, la arpía o la mujer "autoritaria" o pendenciera y el marido sumiso; la desavenencia notoria en una pareja casada, y el cornudo resignado o *marido complaciente*. En todos los casos, aun cuando la mujer fuese la única culpable, ambas partes eran objeto de burla por el desprecio público, pues el marido no había logrado hacer respetar su autoridad patriarcal.

2) La cencerrada –aunque en ocasiones con un carácter un poco más ligero– podía ser ejecutada contra el casamiento de las viudas, más generalmente, y algunas veces, de los viudos; y contra los matrimonios considerados por la comunidad, de alguna manera, mal combinados: grotescos, basados en la avaricia, con una gran diferencia de edad o de tamaño, o incluso aquellos en que al menos uno de los contrayentes fuese reputado de vida sexual preconyugal agitada.

3) A menudo las desviaciones sexuales eran la causa de la cencerrada. Desafortunadamente en esa época, la definición de la "falta" es en general evasiva y poco específica. En la mayoría de los casos parece que se trata de adulterio entre dos personas casadas. Un seductor notorio de mujeres jóvenes (por lo regular casado él mismo) podría ser elegido como víctima. La homosexualidad o cualquier otro comportamiento "innombrable" considerado como perversión, era a veces el objetivo. Un matrimonio roto o la venta de una esposa[36] podían (pero en general ése no era el caso) tener como consecuencia la cencerrada.

4) La esposa golpeada o maltratada de algún modo por su marido y la crueldad hacia los niños.

Antes de avanzar en el análisis de estos diferentes pre-

[36] En este momento estoy realizando un estudio complementario sobre la venta de mujeres en Inglaterra, forma ritualizada del divorcio popular. Sobre esta costumbre, dado que a menudo ha atraído la

textos, sería interesante repasar los resultados de otras investigaciones, que se apoyan en datos franceses y europeos. Violet Alford, quien declara "tener a la mano" 250 ejemplos de cencerrada, rinde este balance: 77 casamientos de viudas o viudos; 49 esposas que golpean a sus maridos; 35 adúlteros; 24 en contra de parejas de recién casados; 65 por "otras razones" (de las cuales algunas entran sin duda en mi categoría de causas "públicas").

atención de los observadores franceses, agradecería cualquier información sobre estas fuentes.

Se espera con interés la publicación de los resultados ulteriores de Alford; pero, dado que sus ejemplos están tomados de Europa occidental, central y meridional, y que cubren alrededor de ocho siglos, necesariamente toman poco en consideración la especificidad del contexto.[37]

[37] Alford, "Rough", 1959.

Van Gennep no intenta hacer una tabla estadística con sus descubrimientos, pero permite pensar que el principal pretexto de la cencerrada en Francia fue, durante siglos, el matrimonio de una viuda o de un viudo. La cencerrada se aplicaba también "a los maridos golpeados por sus mujeres; a los avaros, en especial desde el periodo infantil; a los padrinos y las madrinas tacaños en favores y en dinero; a los extranjeros que, al instalarse o incluso estando de paso, no pagan la 'bienvenida'; a las muchachas enloquecidas por su cuerpo; a las mujeres adúlteras; a los borrachos inveterados, brutales y escandalosos; a los maridos que andan demasiado de picos pardos; en resumen, a todos aquellos que, de una u otra manera, excitan en su contra la opinión pública de la comunidad local".[38]

[38] Van Gennep, *Manuel*, 1946, vol. I, p. 202.

En lo que concierne a los pretextos de carácter sexual, puede añadirse: a las jóvenes que, en lugar de un pretendiente bien visto por la comunidad, prefieren a otro más rico, demasiado viejo o extranjero; a las novias encintas que se casan de blanco; al adolescente que se "vende" a una mujer por su dinero; a los matrimonios que no respetan los grados de parentesco prohibidos; a las muchachas que toman por amante a un hombre casado; a los "maridos" que "se conducen en su casa de una manera más femenina que masculina".[39] Todos estos casos (exceptuando aquellos que podrían clasificarse en la categoría "pública") entran en mis subdivisiones (*1*), (*2*) y (*3*). A menos que haya pasado por alto algún ejemplo, Van Gennep no parece citar más que un caso de la categoría (*4*): la esposa golpeada.[40]

[39] *Ibid.*, vol. I, II, pp. 614-628.

[40] Se cita un caso en el Franco Condado, *ibid.*, p. 619, nota 2. En la *Encyclopédie* (edición de 1753), p. 208, se establece que la cencerrada es originada por "personas que contraen segundas o terceras nupcias; e incluso por quienes se casan con gente de edad muy distinta a la propia".

Lévi-Strauss, con base en investigaciones inéditas de P. Fortier-Beaulieu, afirma que el 92.5% de los casos examinados tienen como pretexto las segundas nupcias con diferencia de edad o de riqueza; o entre personas de edad avanzada, o después de un comportamiento escandaloso o durante la viudez.[41] Sería de esperar que aquél haya aportado una ilustración más completa, en particular porque

Lévi-Strauss, al presentar su tesis, pasó por alto la mayor parte de las causas de cencerrada enumeradas en el primer pasaje de Van Gennep que citamos más arriba; de este modo simplifica su tarea teórica que consiste en presentar la cencerrada como señal de ruptura en "la continuidad ideal de la cadena de alianzas matrimoniales".[42] En un estudio importante, Natalie Davis ha examinado ciertos aspectos de la cencerrada en la Francia del siglo XVI. Los resultados que presenta señalan que al parecer la inmensa mayoría de los casos entran en las categorías (*1*) y (*2*) y que las segundas nupcias eran el blanco original del rito. La causa más frecuente de la cencerrada en las aldeas, dice ella, estaba ligada a las segundas nupcias, en especial cuando había una importante diferencia de edad entre la novia y el novio. Entonces, el estruendo de los jóvenes enmascarados, con sus calderos, tamboriles, campanas, matracas y cuernos podía durar una semana frente a la casa de sus víctimas, hasta que aceptasen pagar una multa. En un contexto urbano ella subraya una diferencia: se otorgaba menos atención a las segundas nupcias y, en contraste, más a las esposas que golpeaban a sus maridos y a éstos "pues, según las disposiciones de la ley divina y civil, la esposa está bajo la dependencia del marido, y si los maridos soportan ser gobernados por sus mujeres, muy bien podrían haber sido llevados a ello". Parecería que los adulterios y diversos "hechos viciosos" –robos, asesinatos, casamientos extraños, seducciones– eran tomados en consideración; pero el hecho de golpear a la esposa, prácticamente no.[43] En ausencia de todo estudio detallado de la cencerrada en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, no se puede proponer ninguna comparación rigurosa. Los testimonios literarios a nuestra disposición sugieren a la vez diferencias y similitudes. El papel cuasi institucionalizado de los jóvenes (o de "abadías de jóvenes") descrito por Natalie Davis no se observa en Inglaterra. Se tiene la impresión de que la cencerrada inglesa pudo haber sido, durante varios siglos, más corrosiva y vengadora que la francesa, aunque no es imposible que en la tradición folclórica de Francia la cencerrada francesa haya sido ligeramente suavizada y vuelta pintoresca.[44] En las muestras literarias de la Inglaterra del siglo XVI y XVII se encuentran pocas referencias al segundo matrimonio como motivo de cencerrada. Sin embargo, hay indicios que hacen pensar que, en las aldeas y las ciudades inglesas, así como en la Francia urbana de la época, la cencerrada –y en particular el *skimmington*– estaba dirigida contra la esposa que había infringido la regla patriarcal (grupo 1).[45]

Las causas de *skimmington* son numerosas a lo largo del siglo XVIII y XIX, al igual que los matrimonios mal combina-

[41] Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 1964, p. 294. Véase también Fortier-Beaulieu, *Mariages*, 1937; véase mi apéndice.

[42] Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 1964, pp. 293-295.

[43] Davis, "Reasons", 1971, pp. 41-75. El autor no cita más que un caso originado por un marido que golpeaba a su mujer, en Dijon en el mes de mayo de 1583; véase p. 45, nota 13.

[44] Las notas sobre los suicidios y las *vendettas* vinculadas con la cencerrada y a las que Alford hace alusión contrastan con aquellas, más románticas, de los autores populares. Compárese la violencia física de "el vito" descrita por Pitt-Rivers, *People*, 1954, pp. 169 y ss; y los casos citados por Junod, *Charivari*, 1950.

[45] Véase la aportación literaria más completa sobre el *skimmington*

dos. En 1737, el matrimonio de un hombre de más de setenta años con una joven de dieciocho provocó en Charing Cross (Londres) un gran "*skimmington* heroico-burlesco (*hudi-brastic*) compuesto por mozos y otras personas de ese rango".[46] Todavía se informa ocasionalmente en literatura del siglo XIX, de cencerradas contra arpías,[47] o mujeres que golpean a sus maridos.[48] Y desde luego siempre están en la mira los adúlteros seductores de muchachas y otros delincuentes sexuales (en general no nombrados).[49] No obstante, hay una modificación en el abanico de las causas de la cencerrada: *el rápido aumento de la importancia del cuarto grupo de víctimas: los maridos que golpean a sus mujeres.* Si tuvo lugar un incremento similar en Francia, éste escapó de la atención de Van Gennep y de Fortier-Beaulieu.

Esta modificación es tan importante, que la mayoría de los colaboradores de *Notes and Queries* de los años de 1850 o 1860, comentadores y editores de libros de folclor regional y de léxicos de dialectos durante esos mismos años, afirmaban que la función original de la cencerrada era impedir que los hombres golpearan a sus esposas. Numerosos datos nos confirman que no fue una invención de los especialistas en folclor, y algunas de sus descripciones son prueba de una observación detallada. Dicen a propósito de una aldea en Surey o en Sussex (en la década de 1846):

> Desde el anochecer se formó un cortejo. Primero iban dos hombres con enormes cuernos de vaca; luego, otro, con una besuguera grande y vieja colgada del cuello [...] Después llegó el orador de la banda y en seguida una compañía abigarrada provista de campanas, gongs, cuernos de vaca, silbatos, cacerolas, matracas, huesos, sartenes. Tras una señal, se detuvieron y el orador comenzó a recitar una serie de cantinelas [...] que comenzaban por:
>
> There is a man in this place
> Has beat his wife!! (*forte;* pausa)
> Has beat his wife! (*fortissimo*)
> It is a very great shame and disgrace
> To all who live in this place,
> It is indeed upon my life!!*

Luego todos los instrumentos del desfile se desencadenaron, acompañados de abucheos y alaridos.

> Entonces se encendió un fuego de alegría alrededor del cual toda la compañía bailaba como si estuviesen locos. Se podía oír el jaleo a tres kilómetros. Después de una media hora, se pidió silencio y el orador avanzó una vez más hacia la casa, expresando el deseo de no tener que regresar e invitando al marido a corregir su moral.[50]

en Samuel Butler, *Hudibras,* 2ª parte, Canto II, 1967, pp. 142-149.

[46] *Read's Weekley Journal,* 16 de abril de 1737.

[47] *N. & Q.*, 4ª serie, IV, 31 de julio de 1869, p. 105, Somerset, 1826; *ibid.*, 5ª serie, 25 de marzo de 1876, p. 253 (Lancashire, ¿fines del siglo XVIII?). Las arpías también eran sometidas a una sanción disciplinaria legal, como el bozal de arpías, el "braking", y el "taburete de baño obligatorio".

[48] Hulbert, *History,* 1838, p. xxxi (paseo a lomo de asno de un sustituto de la arpía) (alrededor de 1790); *N. & Q.*, 2ª serie, x, 10 de noviembre de 1860, p. 363.

[49] Contra un comerciante de carbón que tenía "concepciones depravadas de los privilegios de la vida conyugal", en Market Rasen, Lincs, 1872, *Stanford Mercury,* 19 de enero de 1872; contra un palafrenero que le fue infiel a su joven esposa en Northallerton (Yorkshire) en 1887, *York Herald,* 1 de marzo de 1887; contra un hombre joven que había abandonado a su amante en una aldea de Hampshire en 1882, *Hants and Berks Gazette,* 4 de febrero de 1882; y muchos otros.

* Hay un hombre en este lugar/ ¡Ha golpeado a su esposa!/ ¡Ha golpeado a su esposa!/ Es una enorme vergüenza y desgracia para todos los que viven en este lugar, ¡Es así, lo juro!

[50] *N. & Q.*, 2ª serie, x, 15 de diciembre de 1860, p. 477. Al parecer en esta ocasión los actores no se preocuparon por preparar una efigie para quemarla.

Los informes de los periódicos y los documentos legales permiten examinar de manera más precisa tales incidentes. A propósito de una importante cencerrada en Waddesdon (Bucks) en 1878, donde más de 200 hombres, mujeres y niños llevaron "serenata" a un tal Joseph Fowler en por lo menos dos ocasiones, Fowler explicó (delante de un tribunal) que "el motivo del escándalo había sido que tenía un hijo ilegítimo, que pensaba que no lo trataban bien y que, en consecuencia, estaba dando a su mujer tres azotes".[51] Se observará que esto no implica sólo un acontecimiento (una mujer golpeada), sino un suceso que tiene una *historia* conocida en la comunidad. La víctima (Fowler) resultó ser un hombre considerado como alguien que había maltratado a su mujer de más de una manera y durante todo un periodo, y que, aunque hubiera aceptado a su hijo ilegítimo en el hogar, continuaba golpeándola.

[51] *Bucks Herald*, 27 de julio de 1878. Según la creencia popular, el marido tiene derecho a castigar a su mujer dándole tres golpes, y no más.

Un caso de Berkshire, en 1839, nos proporciona muchos más detalles. La historia de los hechos es la siguiente. La víctima, William Goble, era un pequeño granjero, que ocupaba una choza y algunas fanegas, y era arrendatario del señor John Walter; pero su granja estaba justo en medio de la tierra de un propietario vecino, el señor Simonds. El sábado 17 de agosto él y su mujer riñeron, lo que "terminó en golpes". El lunes 19, la señora Goble estaba "muy mal", y llamaron a un médico de Wokingham. Esa misma noche tuvo lugar el primer episodio de la cencerrada, 16 o 18 hombres y muchachos con mantas, cuernos, etc., desfilaron frente a su casa, esto se repitió no menos de ocho veces con más participantes. La sexta vez, el hijo del señor Walter (es decir el hijo del propietario), su jardinero y muchos otros servidores domésticos fueron en auxilio de Goble, y los dos bandos llegaron a las manos, lo que llevó el asunto ante la justicia.

En muchos aspectos esto aparece como un caso característico de cencerrada. Los adultos que intervienen con mayor frecuencia son: ocho obreros agrícolas, dos carpinteros, un aserrador, un herrero, un zapatero, un albañil, lo mismo que el palafrenero, el cochero, el guardamonte y el molinero del señor Simonds. El elemento inusitado en este caso es la intervención de la servidumbre de dos propietarios agrícolas rivales; y el proceso que siguió llevó a creer que el señor Simonds ayudaba y estimulaba la cencerrada (prolongada durante una cantidad de días poco común) con el objetivo de llevar a Goble (cuyas tierras formaban un enclave molesto en su propiedad) a dejar el lugar. Y más allá de la rivalidad entre los dos propietarios agrícolas, encontramos otro semillero de rivalidad entre las familias y

los jóvenes vinculados a la propiedad Walter (Bearwood) y a la propiedad Simonds (Aborfield).[52]

¡Es un caso poco satisfactorio para quien está buscando una tipología ideal! Pero lo hemos referido ampliamente porque quizá cualquier otro caso, aunque fuese más conocido, resultaría igualmente insatisfactorio. Este ejemplo muestra que el *contexto* en general es más denso y más complejo de lo que revelaría un análisis superficial. El hecho de que la esposa haya sido golpeada es una explicación sumaria: en toda comunidad la mujer y el marido, y su historia conyugal son conocidos por los vecinos; e incluso el más "doméstico" de los incidentes se inserta dentro del contexto de las demás tensiones y dependencias. Así, en este caso nos encontramos frente a un episodio conyugal que provoca la reacción tradicional de algunos y que otros utilizan como pretexto. La víctima es, en cierta manera, un "extranjero": sus tierras están en la propiedad de otro. Y su falta pone en juego una rivalidad entre dos tagarotes vecinos y también entre el servicio doméstico y los jóvenes de dos comunidades rurales contiguas.

Bastará un tercer ejemplo: en Cambridgeshire en 1904. En este caso la cencerrada era dirigida contra un hombre que se había casado con una joven de la aldea local cuando ella era sirvienta en Londres. El matrimonio no había tenido éxito, por lo que la muchacha había regresado a su casa donde, poco tiempo después, se reunió con ella su marido, un fuerte bebedor. Comenzó a correr el rumor de que él maltrataba a su esposa, quien a menudo aparecía en la aldea con un ojo morado o un chirlo en el rostro. Después, una noche de invierno, llegó borracho, la tiró de la cama y la echó fuera de la casa.

Dos vecinos llegaron en ayuda de la mujer, le dieron una tunda al marido y lo ataron con una cuerda. Él se calmó durante un tiempo, y después empezó de nuevo a beber y a maltratar a su esposa. Finalmente tuvo lugar la cencerrada: dos horas de estrépito con ayuda de cacerolas y sartenes al grito de "¡fuera de aquí, fuera de aquí!". A la mañana siguiente el marido partió hacia Londres.[53] Una vez más el incidente muestra que no tratamos con un episodio aislado sino con un acontecimiento cuya historia se conoce bien; y, una vez más, encontramos el elemento de una comunidad local que constituye un frente común contra un "extranjero".

Es necesario reunir muchos más ejemplos igualmente detallados para realizar un análisis bien informado. Se pueden proponer ya algunos comentarios tentativos.

a) Aunque los adolescentes y los niños hayan jugado un papel activo en la cencerrada y con placer manifiesto, por

[52] Varios documentos de los Archivos del condado de Berkshire, D/EWI. L. 3.

[53] Porter, *Cambdrigeshire*, 1969, pp. 9-10.

el momento no hay ningún documento que nos permita afirmar que, en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX, la iniciación a la cencerrada haya formado parte de la cultura o de las instituciones adolescentes, como ha podido establecerse para la Francia del siglo XVI o para la Suiza del siglo XIX. Los adultos estaban generalmente presentes; aparecían como los instigadores, y a menudo en gran número.[54]

b) El conjunto de los testimonios nos conduce a oponernos a toda definición de una función *única*, estática como *la* función de la cencerrada. Los observadores de esas formas anteriores al siglo XVIII o más recientes en Europa del sur han tendido –y ello está bien fundamentado– a subrayar que sus ritos defendían los valores patriarcales. Alford ve, en la importante proporción de las cencerradas ocasionadas por segundos matrimonios, comunidades que ponen énfasis en el papel procreativo del matrimonio; el segundo matrimonio, en particular cuando una viuda mayor se casaba con un joven, tenía pocas oportunidades de dar a luz a tantos hijos como una unión de dos jóvenes que nunca antes se hubieran casado.[55] A ésta se ha añadido la hipótesis de que, en el caso de segundos matrimonios, una de las metas del ritual era exorcizar al espíritu del cónyuge desaparecido.[56]

Davis, quien en ese punto sigue a Lévi-Strauss, pone el acento sobre el carácter limitado de "la masa de jóvenes disponibles" para el matrimonio, en especial en una comunidad rural. La tesis puede retomarse: en una comunidad pequeña, donde los grados de consanguinidad prohíben ciertas alianzas y los grados de posición social y económica limitan otras, la cantidad de parejas disponibles dentro de un grupo de una edad determinada puede estar sumamente restringida; de hecho los padres, los vecinos, la casamentera local pueden determinar las parejas, las cuales se combinan de manera social independientemente de su "libre arbitrio" aparente. En tales comunidades, "la juventud masculina púber tiene sobre las muchachas núbiles de la localidad una especie de derecho no sólo sentimental sino también económico". Una viuda, un viudo o un extranjero amenazan ese fondo común limitado; se considera que éstos "se cuelan para un segundo turno". "Si un viudo viene a tomar a una joven, si una viuda le echa el guante a un joven, se rompe el equilibrio". La amenaza puede ser tanto más grande cuanto que la viuda puede ser rica y ofrecer tierras y una posición social, mientras que hay la posibilidad de que los jóvenes se alejen de la aldea por el servicio militar, o los trabajos de temporada, etcétera.[57]

Lévi-Strauss presenta la tesis bajo una forma más ideal. El matrimonio constituye siempre una discontinuidad

[54] Sobre las abadías de la juventud, véase Davis, "Reasons", 1971, *passim*; Agulhon, *Pénitents*, 1968, en especial, pp. 44-48; Junod, *Charivari*, 1950.

[55] Alford, "Rough", 1959, pp. 517-518.

[56] Van Gennep, *Manuel*, 1946, vol. I, ii, pp. 627-628, no está de acuerdo con Fortier-Beaulieu quien piensa que éste era un elemento importante de la cencerrada. Lalou, "Charivaris", 1904, pp. 513-514, citando la novela de Émile Pouvillon, *Antibel*, 1892, introduce un fenómeno "raro en la historia de la cencerrada", el *papú*, un espectro blanco que representa el espíritu de la primera mujer de un viudo, muerta siete meses atrás.

[57] Van Gennep, *Folklore*, 1932, vol. I, pp. 169-170. Los partidarios de la liberación de la mujer encontrarán divertido el contraste entre "tomar" y "echar el guante".

inmediata de las relaciones en el contexto de una nueva afirmación más vasta de las continuidades. Las cencerradas

> ponen de [...] manifiesto la naturaleza profunda de los segundos matrimonios, que consiste siempre en la captación –por un individuo cuya viudez debía haberlo colocado fuera del circuito– de un consorte que deja de estar disponible a título general, y cuya desviación viene a romper la continuidad ideal de la cadena de alianzas matrimoniales.[58]

[58] Lévi-Strauss, *Mythologiques*, vol. I, 1964, p. 294.

La meta de la cencerrada es ejercer represalias contra un viudo o una viuda que aparta a los jóvenes de las personas solteras. Tales alianzas constituyen una disyunción, resultado de la unión censurable de dos personas que no estaban virtualmente destinadas la una para la otra "por su posición en el seno de la red normal de alianzas":

> Todo matrimonio compromete el equilibrio del grupo social mientras la familia conyugal no se haya transformado en familia doméstica (pues el matrimonio, si bien es un signo del gran juego de las alianzas, retira provisionalmente a los peones antes de devolverlos en forma de descendientes), de ello resulta que la unión de un hombre y una mujer representa, en miniatura y en otro plano, el acontecimiento que recuerda, simbólicamente hablando, la unión tan temible entre el cielo y la tierra.

El nacimiento de un hijo en la pareja abre un nuevo ciclo y el niño aparece como mediador. Pero "la pareja no mediatizada es un escándalo; el jaleo de la noche de bodas está para atestiguarlo".[59]

[59] *Ibid.*, pp. 300, 334-335.

Podemos reconocer a Lévi-Strauss sus ideas sugestivas y tan claramente precisas. Pero, como en otras de sus obras, parte de un análisis exacto de los datos antropológicos y, mediante un formalismo lógico o metafórico, se dirige hacia una concepción cada vez más abstracta, hasta el momento en que la forma ideal –entonces bastante alejada de los actos– se plantea como soberana frente al proceso y la reemplaza por una lógica poética o formal. Vemos entonces que la cencerrada ya no es el signo de una definición particular –aceptable y situada en el tiempo– de los papeles conyugales, sino "una anomalía en el desenvolvimiento de una cadena sintagmática". Mediante una imagen cósmica muy seductora, la ruptura de esta cadena de relaciones (el orden humano) se compara con la ruptura del orden natural, la cual constituye el eclipse, y que ciertos pueblos primitivos señalan también con una especie de "cencerrada":

> En nuestras aldeas el estrépito de la cencerrada ya no *servía* (sino secundariamente para humillar al culpable) pero es claro que seguía *significando.* ¿Entonces qué? La ruptura de una cadena, la aparición de una discontinuidad social que la continuidad compensatoria del ruido no podría realmente evitar, ya que se sitúa en otro plano y corresponde a otro código distinto, pero que señala objetivamente y que, metafóricamente, parece por lo menos poder contrarrestar.[60]

[60] *Ibid.*, pp. 295, 343-344.

Hablando así de la cencerrada, el propósito de Lévi-Strauss se inscribe en perspectivas más vastas y sin duda no suscita ninguna cencerrada en tanto tal. Pero, dada la autoridad que se atribuye a los juicios que conlleva, es necesario desmitificarlos. En principio provocan objeciones empíricas importantes. Aun cuando no se toma en cuenta gran número de casos "públicos" de cencerrada –sin ninguna relación con el orden conyugal– es evidente que los casos "domésticos" (de los cuales ha pasado por alto algunos)[61] no pueden englobarse en un análisis unilineal de ese tipo. Las mujeres que golpean a su marido, los maridos "que se van demasiado de picos pardos", las jóvenes que se venden a los hombres ricos, los maledicentes, los adúlteros, las parejas mal combinadas (la novia que mide hasta 1.80 m cuando el novio no llega a 1.50 m), etcétera, todos estos casos que atentan contra el sistema de valores de la comunidad y abren entonces una grieta en un orden moral sociológico, no constituyen sin embargo la disyunción en el orden matrimonial descrito más arriba; el carácter exacto de la disyunción producida no puede establecerse salvo reintegrando cada caso en el sistema de valores particular de la sociedad que perturba.

[61] Véase antes, *ibid.*, p. 295.

Por otra parte, como lo hemos visto, la función de la cencerrada en Inglaterra resulta modificada sensiblemente en el siglo XIX, cuando quienes golpeaban a su esposa se convertían en las víctimas principales. ¿Qué discontinuidad social debía aquí contrarrestarse (aunque sólo fuera metafórica y con un código diferente) con el escándalo? Esto nos lleva a la segunda objeción contra el método de Lévi-Strauss: se aleja de un análisis global dando a las estructuras mentales la primacía sobre los fenómenos morales, mentales y sociológicos efectivos. ¿Cómo la humillación del culpable puede no intervenir más que "secundariamente", mientras que la "significación" original de la cencerrada se afirma como código metafórico? Si la cencerrada echaba de la aldea a las personas puestas en su mira, si su simple amenaza bastaba para impedir ciertos comportamientos y afirmaba de la manera más manifiesta un sistema de valo-

res, no tenemos necesidad de ir más lejos en busca de una significación. Respetaremos además las significaciones que los propios participantes asignaban conscientemente a sus actos; buscar más allá, en pos de una significación más profunda, disminuye la racionalidad y la estatura moral de los actores, subestima la conciencia y la determinación de los analfabetos.

La importancia de los ritos de la cencerrada no podría residir en una sola función o grupo de funciones, sino en el hecho de que son –siempre que comprendamos desde el interior los motivos y los valores de los actores– una revelación sumamente sensible de los cambios en la definición de los papeles sexuales o matrimoniales. Son también la prueba de los medios, mediante los cuales, incluso la relación más privada y "personal" está condicionada por las normas y los papeles que impone la sociedad en la cual la pareja actúa, riñe o se ama. La sociedad es la anfitriona, pero los esposos son rehenes de su opinión. La mujer que es golpeada o cuyo marido es infiel puede ser también la sobrina, la hermana, la prima de otros miembros de la comunidad. La esposa que maltrata y regaña a su marido, que toma en sus manos sus asuntos financieros, amenaza con su ejemplo impune el equilibrio conyugal de sus vecinos. En esta perspectiva no nos preguntaremos cuál es *la* función de la cencerrada, sino por qué *cambian* sus funciones y de qué cambios profundos en el sistema de valores de las sociedades son un indicio estos cambios. Los rituales son sin duda menos interesantes en ellos mismos que como medios con cuya ayuda podemos actualizar los secretos del código sexual de una comunidad, lo que se estimaba más, lo que estaba absolutamente condenado.

Podría ser que Lévi-Strauss y otros hayan definido exactamente, en sus análisis, el tipo de orden matrimonial que se había quebrantado o puesto en peligro por los segundos matrimonios, y entonces se explica este tipo de cencerrada; aunque podría pensarse que, incluso en este caso, sería necesario un análisis más sutil y pluralista que tomara en cuenta otras condiciones demográficas y económicas de la aldea. No es menos interesante comprender por qué tales cencerradas decayeron.[62] Y de una importancia todavía mayor es, para mí, la luz que éstas pueden aportar, después de las investigaciones profundas, sobre el problema de los valores patriarcales y de su descomposición.

Me parece evidente –y muy importante– que el desplazamiento hacia los maridos que golpeaban a su mujer, como el principal objetivo de la cencerrada inglesa, fuera indicio de transformaciones muy profundas en la definición de los papeles conyugales. Si no indica necesariamente una "con-

[62] Davis, "Reasons", 1971, p. 66, estima que el segundo matrimonio "representaba para la masa de los 'buenos partidos' una amenaza menos grande en la ciudad que en el campo, debido a la magnitud de la inmigración y a las posibilidades de elección más vastas". Eso pudo haber sido una influencia. Parece que a la teoría de los "buenos partidos"

dición mejor" para las mujeres, implica en efecto un cierto alejamiento del esquema patriarcal que se corresponde con la desaparición del *skimmington*, en adelante pasado de moda; en el transcurso de éste, el infortunado marido era ridiculizado por un hombre sentado al revés sobre un asno, llevando un torno o una rueca y sufriendo, sin decir palabra, la descarga de los golpes de un hombre vestido de mujer.

Pero, ¿qué sabemos de este esquema patriarcal? ¿Acaso el predominio de tales *skimmingtons* o de cencerradas similares en Francia durante los siglos XVI y XVII indicaba solidez en los valores de la dominación patriarcal, o por el contrario, la lucha defensiva de un sistema que se sentía amenazado por una efervescencia femenina? ¿Continuó la cencerrada defendiendo tales valores más bien en los países donde el pueblo estaba sometido a la influencia del catolicismo y no en aquellos donde estaba bajo el influjo del protestantismo?[63] ¿Y qué sucedía en la Inglaterra del siglo XVIII? Conocemos la configuración aparente de una sociedad patriarcal: es una sociedad donde el hombre regresa de trabajar sobre una mula, mientras la mujer camina detrás con un fardo sobre la cabeza; donde el hombre puede castigar y someter a su mujer (pero dentro de los límites reconocidos de "honorabilidad"); donde la mujer sirve en la mesa al esposo y a los hijos mayores, y raramente se sienta a comer con ellos; donde las mujeres crean una cultura femenina distinta y original, y son los principales sostenes de la Iglesia; donde los sacerdotes son célibes y tienen acceso a las casas de la gente durante el día; donde la Virgen María es reconocida como el símbolo más venerable; donde los adulterios del marido son pecados veniales y los de la esposa son absolutamente imperdonables; donde la castidad de las jóvenes casaderas pone en juego el honor de toda la familia, y donde el padre y los hijos perseguirán al seductor hasta la *vendetta*; donde las hijas tienen un chaperón y son cortejadas en una callejuela, bajo un portal o en una calle de mucho tránsito, donde los matrimonios a veces se deciden de antemano, y donde la libre elección de la joven no puede imponerse salvo con una fuga.

Frente a tal tela de fondo impresionista –y entre los numerosos elementos subrayados, ninguno de ellos está necesariamente presente siempre–, las Islas Británicas en los siglos XVIII y XIX parecerían presentar un sistema patriarcal en estado de descomposición avanzada. Ni las iglesias católicas ni las anglicanas –ni desde luego antes el metodismo, las sectas disidentes– ejercen (en la mayoría de las regiones) una autoridad psicológicamente apremiante sobre el pueblo. De la misma manera la castidad ya no pone

le falta (en particular como "cadena sintagmática") algo de análisis dentro del marco rural, de las relaciones entre el matrimonio y bienes raíces o la aparcería. Se puede pensar que bastaba uno solo, entre varios elementos en contextos sociales diferentes, para determinar la cencerrada en contra de los segundos matrimonios, es decir: *a*) una explicación a "la masa de los posibles partidos"; *b*) al ridículo sexual ocasionado por la diferencia de edades; *c*) a la envidia hacia los "extranjeros", al miedo a la exogamia, del que se deducen tantas condiciones sociológicas como ideales conyugales; *d*) (durante el periodo histórico más antiguo) a la gran convicción del carácter "eterno" del matrimonio, en particular para la mujer, que sigue siendo propiedad del marido después de la muerte de éste: a la cual puede agregarse la indignación contra el segundo matrimonio precipitado de un viudo o de una viuda cuando el cónyuge acaba de morir y gozaba de popularidad, lo que explica el *papú* (nota 56 *supra*). (Hay que agregar los celos de los padres del cónyuge muerto y el miedo profundamente arraigado de la futura suegra); *e*) a las tensiones actualizadas cuando el matrimonio de un hombre joven o de una muchacha con una viuda o viudo provocaba una transformación súbita de su posición tanto *social* como doméstica, que los alejaba de la posición de su grupo de edad; *f*) y de la mayor importancia, a los problemas referentes a la herencia de la tierra o de la granja cuando un viudo o una viuda en edad de tener hijos volvía a casarse –ya sea que tuviese hijos de nuevo o no– el segundo matrimonio podría perturbar un complejo sistema de parentesco vinculado a la tierra y a las alianzas. Sobre este tema, véase el Apéndice.

[63] En la región de Vaud (véase Junod, *Charivari*, 1950), la cencerrada cambió de carácter en el siglo XIX: ya no se aplicó a los segundos matrimonios, sino a todos los matrimonios, en particular los que involucraban a "extranjeros" o los que

en tela de juicio el honor de la familia, aun cuando sigue siendo un tema moral; un hijo ilegítimo puede ser una gran desgracia para la madre, pero en general no provoca el ostracismo familiar ni social, y no quita a la mujer toda posibilidad de matrimonio. La *vendetta* ha desaparecido. Ya no hay oratorios consagrados a la Virgen María sobre el borde de los caminos. Los jóvenes cortejan sin enfrentarse a muchas restricciones; las relaciones prematrimoniales entre amantes ("tener compañía", "salir juntos") son moneda corriente, aun cuando el hecho de que la joven esté encinta normalmente conlleva el matrimonio. Sólo las lavanderas y las lecheras transportan fardos sobre la cabeza.

presentaban una diferencia de edades. Junod no menciona a los maridos brutales. Sin embargo, en Baviera, el golpear a la esposa era motivo de la *Katzenmusik*, véase *N. & Q.*, 2ª serie, 8 de septiembre de 1860, p. 185.

Si la estructura patriarcal se descompusiera, ¿con qué sería reemplazada? El desarrollo de la cencerrada contra los maridos brutales puede proporcionarnos un índice. Pero éste debe confrontarse con otras indicaciones de fuentes distintas para que podamos llegar a una conclusión. Los indicios sobre la condición de las mujeres en el momento de su ingreso a la revolución industrial son sumamente contradictorios. Si la defensa de la mujer golpeada a primera vista parece indicar una condición mejor, no debemos olvidar que esta defensa era de origen masculino y podría ser una expresión de la galantería patriarcal; no hay que ver, en este desfile vociferente de hombres y niños una especie de incitación a una autodeterminación femenina.[64]

[64] Sin embargo, en ciertas partes de Escocia se informa que las *mujeres* infligían el castigo del *riding the stang* a los maridos brutales, encargándose ellas mismas del culpable: Forsyth, *Beauties*, 1806, III, p. 157.

Por lo demás, nos hace falta información para adelantar una opinión sobre el punto más importante: ¿Hubo efectivamente un aumento en la frecuencia y la brutalidad con la que los maridos golpeaban a sus mujeres –como se observa que hubo en el caso del alcoholismo, la prostitución y ciertas formas de criminalidad– durante el periodo de la industrialización a ultranza? ¿Los conflictos económicos (que repercutían en la familia), los cambios en los papeles ("la casa" y "el trabajo" se convirtieron en sectores separados y cada vez más mujeres salían a trabajar a las fábricas, los talleres, etc.) y los conflictos en caso de embarazo fueron tales, que dieron rienda suelta a una violencia marital que, en una comunidad patriarcal más restringida, habría sido controlada por la opinión de los vecinos o hubiese implicado la visita a domicilio de un cura?

La indicación sobre la cencerrada contra los maridos brutales sigue sin tener significación en tanto que no ha sido confrontada con otras señales. Puede pensarse que las mujeres gozaban de un respeto mucho mayor o que algunas tenían ahora necesidad de una protección que ni la ley, ni la Iglesia, ni la simple opinión tradicional podían ofrecerles.

A este respecto encontramos en todo momento indica-

ciones simples, que exigirían investigaciones profundas, pues la cencerrada nos lleva a la más compleja y fundamental de las cuestiones: en distintas comunidades, las definiciones ideales de la feminidad de las mujeres y de la virilidad de los hombres.

c) Para el caso en que el adulterio y las infracciones sexuales son censuradas, de nuevo necesitamos más datos empíricos. Es demasiado simple afirmar que, dado que la cencerrada tenía como blanco a ciertos adúlteros, se trataba de una comunidad de puritanos paganos, para los cuales la fidelidad conyugal era un imperativo. Desde luego que el rito hace aparecer –lo que ya sabe todo especialista en historia social– que los trabajadores de la época de la revolución industrial no vivían en una promiscuidad abandonada al azar o sin estructura. Incluso cuando se desconocían los ritos religiosos del matrimonio o cuando había una gran tolerancia hacia las relaciones prematrimoniales, la sociedad mantenía compromisos formales y de normas de comportamiento sexual.

Sin embargo, esas normas no deben considerarse absolutas. Por el contrario, me inclino a pensar que cada caso de cencerrada en contra de adúlteros y de culpables de este tipo se apoyaba en una historia conocida; que la información adicional hará surgir los *agravantes particulares* de una falta, que en otros casos podía no ser relevante, o relevante sólo por el chismorreo y que, en realidad, no era el adúltero en sí quien atraía el desprecio público, sino la manera en que individuos particulares (tal vez ya impopulares por otras razones) los habían cometido.

Las alusiones al adulterio son frecuentes en los archivos del siglo XVIII y del XIX, pero la cencerrada en general no se menciona como su consecuencia. Según el juicio aportado por la comunidad a la historia conyugal a que estaba vinculada la cencerrada, la venta de una mujer por su marido podía ser aceptable o inaceptable; no he encontrado más que dos o tres casos, entre casi doscientos, donde haya habido una cencerrada como consecuencia.[65] El alcalde de Casterbridge, en la novela de Hardy, se ve infligir un *skimmington* no sólo porque se había divulgado una antigua historia de amor, sino a causa de su impopularidad en la ciudad, que se remontaba a muchos años y porque ofrecía un objetivo ideal para la burla plebeya.

Cuando el adulterio *en sí mismo* es el objetivo evidente, es posible que la comunidad no se haya exasperado tanto por el hecho mismo, sino por "la impudicia" con la cual se cometió, que puede amenazar a la institución misma del matrimonio, igual que la fuga de una persona casada con otra persona también casada,[66] o la tentativa de dos parejas

[65] Para casos particularmente agravados, véase un ejemplo en *Bury Times*, 12 de noviembre de 1870.

[66] *N. & Q.*, 6ª serie, VI, 25 de noviembre de 1882, pp. 425-426; *ibid.*, 5ª serie, V, 25 de marzo de 1876.

(o de dos miembros de una pareja) de cambiar de cónyuges y seguir viviendo en la misma comunidad restringida, o incluso un triángulo amoroso.[67] De igual modo, en el caso de una cencerrada debida a un marido que golpeaba a su mujer, no se trataba necesariamente de la violencia excepcional de un incidente de sábado por la noche. Aquí también se trata de una historia particular; y hay que recordar que los archivos de los tribunales de la policía del siglo XIX muestran que la brutalidad hacia las mujeres podía ser una práctica regular, muy violenta, y que incluso ponía en peligro su vida.

Así, no basta ajustar distintos casos de cencerrada. Necesitamos más casos, aunque sea sólo algunos, de historias internas detalladas con incidentes particulares. ¿La falta que se censuraba tenía mucho tiempo de duración? ¿Las víctimas eran impopulares por otras razones? ¿Eran "extranjeros" o recién llegados en la comunidad? ¿Cuáles eran las relaciones de la parte ofendida –la mujer golpeada, el cónyuge engañado– con los vecinos? ¿La falta era particularmente grave, flagrante y sin vergüenza? ¿La parte ofendida (el cornudo) lo aceptaba con complacencia? Será preciso que los historiadores recopilen información sobre las circunstancias para que podamos profundizar en el análisis.[68]

V

Flexibles en las circunstancias "domésticas", las formas habían podido adaptarse a las ocasiones "públicas" y quizá siempre lo estuvieron: se informa que se designaba a uno de los investigadores del "levantamiento del Oeste" en 1628-31 con el nombre de "Lady Skimmington".[69] Pueden encontrarse los ritos de la cencerrada en lugares y momentos diferentes, y ejecutados con fines distintos. El hurto perjudicial de los vecinos aparece entonces como una de esas causas.[70]

Pero la cencerrada puede utilizarse igualmente con un objetivo del todo distinto, "marcar la desaprobación ante la decisión de un magistrado",[71] o realizar persecuciones judiciales excesivamente severas. El demandante contra un joven (que había robado huevos) en Iver (Bucks) atrajo contra él la cencerrada en 1878: su efigie fue quemada a gritos de "*ouin-ouin*" (llorón).[72] Mayor seriedad y duración tuvo un tumulto en Ampthill (Beds) en 1817, después de la condena y ejecución de un habitante acusado de violación. Hubo no menos de doscientas personas que se reunieron durante varias noches seguidas frente a la casa de la

[67] En Gorton, Manchester, el *riding the stang* se infligió cuando "se descubrió que un pintor vivía en buena armonía con dos mujeres en una casa", *N. & Q.*, 5ª serie, v, 25 de marzo de 1876, p. 253.

[68] Hay útiles estudios de estos casos esbozados en Saintyves, "Cencerrada", 1935, pp. 7-10 (mala conducta sexual, al norte de Francia), y en Pitt-Rivers, *People*, 1954, pp. 170-178. Pitt-Rivers escribe (p. 174): "El *vito* [...] no se aplica [...] salvo por una flagrante infracción del código moral. El pueblo no reacciona cuando se pasa por alto el código moral sino cuando es desafiado directamente. Un desafío tal se produjo cuando dos personas casadas abandonaron a su familia y se instalaron juntos en el mismo pueblo" (p. 171) al igual que en la aldea inglesa de Lark Rise, donde los niños ilegítimos eran aceptados, cuando el adulterio entre la mujer de un obrero y un arrendador (en la propia casa del obrero) atrajo la *rough music* que expulsó a los tres de la comuna: Thompson, *Lark*, 1954, pp. 145-146.

[69] Véase Allan, "Rising", 1952-1953; Kerridge, "Revolts", 1958-1960; Smith, "Folklore", 1967, pp. 241-252.

demandante, exhibiendo efigies obscenas de ella y de sus padres, lanzando piedras contra la casa y "abucheando e insultando a la familia por haber colgado al hombre". La agitación no concluyó sino hasta que cuatro de los participantes fueron encarcelados.[73]

La cencerrada se empleaba también en contra de personalidades oficiales impopulares. Pueden encontrarse ejemplos de su empleo en contra de preceptores, policías o predicadores carentes de popularidad; contra reclutadores, contra alguien que hubiera despedido injustamente a un sirviente o alguno que haya expulsado a los ocupantes de una casa y contra guardamontes. En Woking (Surrey) la cencerrada se empleó esencialmente para defender los derechos de la comunidad contra quienes acumulaban turba o gavillas en forma excesiva.[74]

Es posible, para todo historiador que haya trabajado seriamente sobre el siglo XVIII o XIX, extraer de sus notas su propia lista de ejemplos. Con mucha frecuencia, el uso de la cencerrada se adaptaba a los conflictos industriales. El *cool-staffin* (palo frío) aplicado a los esquiroles practicado por los tejedores del occidente consistía en llevarlos en cortejo hasta el charco, a caballo sobre un madero; los mineros y los marinos del noreste utilizaban de la misma forma, y en el mismo caso, un madero. En Londres una rueda de carretilla podía reemplazar el madero: así sucedió en 1696 contra un obrero del ramo de los sombreros, que había trabajado por tarifas inferiores.[75] En 1770 tintoreros-sombrereros del sur

> tomaron prisionero a uno de sus compañeros, a quien acusaron de trabajar horas suplementarias gratuitamente y de aceptar trabajo mal retribuido. Lo obligaron a montar sobre un asno y a atravesar todo Borough, donde trabajaban los sombrereros; lo precedían llevando una pancarta que anunciaba su falta, y un grupo de jóvenes lo rodeaba tocando con sartenes *rough music.* En cada tienda por donde pasaban obligaban a los hombres a declararse en huelga para obtener salarios más elevados.[76]

Un "paseo en asno" análogo tuvo lugar en Coventry en 1818, en el transcurso de una huelga de obreros tejedores de cintas, pero esta vez la víctima paseada era un fabricante de cintas de cierta edad.[77] La cencerrada se utilizaba en Londres en ocasiones diversas –en particular en Kentish– hasta finales del siglo XIX. Y con gran ceremonia tuvo lugar en Woolwich, en 1870, en contra de un marinero culpable de haber transportado más pasajeros de los autorizados: los demás marineros desfilaron con su efigie, y con el acompañamiento malsonante de

[70] Véase *Warckmickshire,* 1964, pp. XIII-XIV.

[71] Bloom, *Old,* 1930, p. 53.

[72] *Bucks Herald,* 13 de julio de 1878.

[73] Archivos del Condado de Bedfordshire, QSR 23, pp. 230-231.

[74] Bickley, "Some", 1902, pp. 26-27.

[75] Webb, *History,* 1920, p. 28.

[76] *Annual Register,* 1770, p. 74.

[77] *Parliamentary Papers,* 1835 vol. XXV, p. 1834.

costumbre; la colocaron sobre una barca destinada a ser dejada a la deriva sobre el Támesis y finalmente le prendieron fuego.[78]

Podría citar otros ejemplos: la manera accidental en la que éstos llegaron a *mí*, sin buscarlos realmente, a través de alusiones fortuitas o gracias a la ayuda atenta de colegas, implica que deben haber sido moneda corriente en los conflictos industriales, por lo menos hasta el inicio del sigloXIX. Pero, a menos que el "levantamiento del oeste" de la década de 1620 pueda proporcionar ejemplos, al parecer no hubo más que un caso en Gran Bretaña, donde las formas rituales estaban profundamente vinculadas a una acción de alguna envergadura. Ésta tuvo lugar a principios del siglo XIX en el país de Gales, y se relaciona con el *ceffyl pren.* La forma de ese ritual se aproximaba mucho a la del *riding the stang:*

> Una efigie de caballo se lleva durante la noche, rodeada de una multitud cuyos rostros están ennegrecidos y que llevan antorchas a la puerta de toda persona cuyo comportamiento doméstico se ha expuesto a la reprobación de sus vecinos, o se ha vuelto impopular denunciando a otra persona y contribuyendo a aplicarle la ley. Sobre el caballo va encaramado alguien que, cuando el cortejo hace alto delante de la casa [...] expone a las personas las razones de su reunión.

Cuando la manifestación se hacía por faltas "domésticas", ésta se acompañaba "de la indecencia más grosera". En el transcurso de las décadas de 1820 y 1830, en ciertas partes del país de Gales, el *ceffyl pren* se utilizó cada vez más en contra de faltas "públicas": en caso de injusticia agraria, se aplicaba contra quienes presentaban quejas por pequeños hurtos, o en contra de los funcionarios municipales impopulares, etcétera.[79]

El *ceffyl pren* se utilizaba, sobre todo, cuando había tumultos en contra de los caminos de peaje en el sur del país de Gales alrededor de 1840 (*Rebecca riots*). A principios de 1820, los disturbios del *scotch cattle* (ganado marcado) en las regiones mineras (principalmente en Monmouthshire) ya habían presentado elementos ritualizados: hombres con rostros pintados de negro, vestidos de mujer; disfraz de animales con cuernos, pieles y máscaras; sonidos de bocinas, mugidos, entrechocar de cadenas y golpes de fuego delante de las casas de los esquiroles o de los delatores.[80] En las décadas de 1830 y 1840 la práctica del *ceffyl pren* se extendió a través de Camarthenshire, con el lema de hasta que las "leyes de la tierra" lleven la instauración de la ley de *Rebecca,* el instigador mítico y al mismo tiempo el nombre

[78] *Greenwich & Deptford Chronicle,* 12 marzo de 1870. "Kentish London" es la parte de la ciudad, al suroeste del Támesis, que comprende Woolwich, Greenwich y Deptford y en la cual el Arsenal real y los astilleros navales constituían las industrias más importantes en el siglo XIX.

[79] *First report of the constabulary commissioners,* 1839, pp. 83-84; Public Record Office, H. O. 52.35 y 73.4 (memorándum de Sir E. Head); Davies, *Folk-lore,* 1911, p. 85.

[80] Jones, "Popular", 1965, en especial, pp. 271, 295 ss.

[81] Véase Williams, *Rebecca*, Cardiff, 1955. El profesor Williams escribe (p. 56): "se puede [...] decir con toda certeza que los *Rebecca riots* eran una extensión de la práctica del *ceffyl pren*".

de guerra de los rebeldes agrarios.[81] En el mayor de los disturbios *Rebecca* extendería su poder sobre los dominios públicos y privados. Sus sectarios depositaban a los niños delante de la casa de sus padres putativos, amenazaban a los jóvenes que se rehusaban a casarse con las muchachas de las que habían abusado y advertían a los maridos que ya no golpeasen a sus mujeres, siguiendo al mismo tiempo la campaña contra los caminos con cuotas de peaje, organizando las reivindicaciones campesinas e intimidando a los delatores opuestos a su dominio. Ciertos motines *Rebecca* eran curiosos, pero también profundamente reveladores. Unos tres años antes un joven obrero agrícola, al regresar "cayéndose de borracho" de un casamiento, había encontrado en el camino a una propietaria agrícola soltera y la había besado. Por este atentado, más contra el rango que contra el honor de la dama, se le impuso una multa de 20 chelines. Entonces los *Rebecca* exigieron el reembolso de la multa; al sufrir un rechazo, saquearon los cultivos del magistrado que había impuesto la multa así como los de la dama ofendida. "Esto prueba –comentaba otro caballero del vecindario– que el espíritu público está pervertido en sus nociones de justicia, lo que desde un punto de vista político es un asunto mucho más delicado de tratar que el de castigar a un simple bandido merodeador."

Esto muestra, añadamos, de qué se alimentaba la hoguera de las reivindicaciones populares y cómo ésta podía arder durante mucho tiempo. Y también que, durante un breve periodo de algunos meses, incluso los más pobres y los más despreciados de los habitantes de Carmarthenshire podían esperar un ideal de justicia verdaderamente popular. Dos semanas más tarde el mismo caballero escribió que "una pobre muchacha idiota" había venido a mendigar a su puerta. Como la echó diciéndole que se dirigiera a los empleados más detestados de la asistencia pública, "ella le dijo tranquilamente que se lo diría a '*Becca*'": "Le dije que si ella no se comportaba de manera conveniente y seguía empleando esta amenaza, sería hecha prisionera; su única respuesta fue murmurar (en galés): "Se lo diré a 'Becca'."[82]

[82] Me baso sobre todo en Public Record Office, H. O. 45.454 (i) & (ii) y especialmente sobre el informe de Edward Lloyd Hall, el caballero citado más arriba, en (ii) fus 521-523, 664 ss.

Finalmente, *Rebecca* abandonó su poder temporal, pero no hay duda de que su dictadura espiritual ha sobrevivido mucho más tiempo y de un modo que sólo podría revelar un historiador que conociese el galés. En una fecha tardía, como 1898, un informe de Llanbister en Radnoshire describe el ataque de una pandilla *Rebecca*, compuesta de hombres con el rostro pintado de negro, contra las casas (separadas) de un hombre y una mujer que de algún modo habían "contravenido las leyes de la moralidad". Ambos,

prácticamente desnudos (era en enero) fueron obligados a subir y bajar por una corriente de agua durante veinte minutos, y en seguida a correr en todos los sentidos a través del campo mientras los golpeaban con correas y bastones. Luego los llevaron a la casa del hombre, donde *Rebecca* tenía su tribunal. Fueron condenados a ser azotados de nuevo y a recorrer los campos tomados de la mano. Se les cortó el cabello y se les amenazó con cubrirlos de alquitrán y plumas (que finalmente no fueron empleados.)[83] El incidente nos hace pensar en lo que se convirtieron los ritos de la *rough music* y de la cencerrada trasladados del otro lado del Atlántico; no contribuyeron sólo a la instauración del jocoso *shivaree*, sino que tal vez fueron un poco responsables de la ley de linchamiento y del Ku Klux Klan.[84]

[83] *Hull and North Lincs Times*, 15 de enero de 1898.

[84] El acarreo, el alquitrán y las plumas, y el paseo sobre un madero –formas vinculadas a la cencerrada, en particular la última– eran frecuentes en América del Norte en los siglos XVIII y XIX y se utilizaban tanto contra los culpables "públicos" como contra los culpables domésticos, entre otros contra los maridos brutales: véase Cutler, *Lynch-Law*, 1905, en especial pp. 46-47, 60-71, 63-67, 92, 103; Morris, *Government*, 1965, p. 147; *History* 1969, p. 70. Sin embargo el linchamiento mismo parece tener un origen distinto y es, en cierto sentido, exactamente lo contrario de la cencerrada, en tanto que violencia física no mediatizada por la oposición a la violencia distanciada, ritualizada y simbólica.

VI

A diferencia de la cencerrada "doméstica", que plantea cuestiones en extremo complejas, la cencerrada "pública" parece presentar pocos problemas de análisis. En la cencerrada industrial –por ejemplo, la humillación de los esquiroles– se ve claramente qué ofensas se han cometido para que se aplique la "ley" popular. Se plantea una pregunta: ¿Por qué la cencerrada no se manifiesta con tales fines más que en ciertas regiones y en ciertos oficios? ¿Cuáles eran las características de una sociedad (como el Carmarthenshire agrario) donde estaba floreciente?

No hay duda de que los datos comparativos nos ayudarían a avanzar. Se puede esperar que el estudio de la cencerrada pública, no sólo en las sociedades mediterráneas sino también en Irlanda, nos brinde numerosos informes. Por el momento casi no podemos proponer más que resultados negativos. Los primeros movimientos obreros organizados de Inglaterra no se apropiaron de ese tipo de ritual popular. El éxito del ludismo dependía de los desplazamientos rápidos de pequeños grupos de hombres silenciosos; los juramentos y las ceremonias de los sindicatos ilegales provienen de otro grupo de ritos. Y por consiguiente, al parecer, mientras más experimentado, organizado y consciente políticamente sea el movimiento, menos debe a las formas tradicionales de la violencia popular. Los partidarios del cartismo de Monmouthshire dejaron tras ellos las costumbres del *scotch cattle*.

La quema de efigies, acompañada del escándalo o de un cortejo, podría ser una excepción a esta generalización. Este uso estaba muy extendido incluso durante este siglo (actualmente no ha desaparecido del todo), y a menudo

fue empleado por los *radicales.* Entre otros por los reformadores *jacobinos* ingleses de la década de 1790 contra los magistrados, y la *yeomanry* (cuerpo de caballería) después de la masacre de Manchester (*Peterloo,* exterminio) en 1819; en la agitación para el proyecto de reforma en 1832, y contra los granjeros o terratenientes impopulares en la agitación campesina de la década de 1870 en los condados del este.

Pero el auto de fe de efigies no es un método favorecido entre los cartistas, ni en general en los movimientos sindicales y reformadores. Ello se debe quizá a que los reformadores sentían, en las formas mismas, una tendencia a favorecer un estado de cosas de espíritu tradicional –o incluso atávico– del pueblo. En efecto, se trata de una forma utilizada, muy conscientemente, por los tradicionalistas contra los reformadores o los grupos marginales. Después de Guy Fawkes, el hombre cuya efigie fue más quemada en el transcurso de la historia inglesa fue sin duda Tom Paine. Jamás se ha establecido el número ni la distribución de las quemas de Paine, a nombre "de la Iglesia y del rey", que tuvieron lugar por instigación de las autoridades, sobre todo en 1793 y 1794. Pero la cifra es enorme, pues casi toda la comunidad y numerosas aldeas inglesas tomaron parte en esas quemas. Sin duda, en numerosos casos se recuperó el ritual de la cencerrada.

Los reformadores que habían sido testigos de tales escenas probablemente no estaban dispuestos a emplear los mismos medios. Y esto nos lleva a algunas observaciones finales. El material examinado ha revelado que la cencerrada es, funcional y tipológicamente, una forma más o menos "neutra". Puede, en distintos contextos, servir para fines diversos e incluso opuestos. Pero sus formas pertenecen también claramente a un estudio de desarrollo social que precede a la racionalización y a las "luces" de la revolución industrial. Así, ahí donde el ritual ha sobrevivido a esta transformación, se revela como detentor de un carácter cada vez más conservador en el plano social.

De ello pueden extraerse numerosas consecuencias que quizá tienen menos sentido de lo que parece, pues no es en absoluto fácil caracterizar la naturaleza de la comunidad del siglo XIX, donde la práctica de la cencerrada se perpetuó durante más tiempo. Mientras formas elaboradas del ritual hacían las delicias de los folcloristas, otras, como el *wooset-hunting* y la caza del ciervo, eran registradas en aldeas aisladas del oeste siendo, de alguna manera, vivos vestigios antropológicos, en ese mismo momento la antigua cencerrada se conservaba con vigor en el contexto urbano e industrial. Así lo hemos observado en Kentish London:

estaba muy difundido a mediados del siglo XIX en Huddersfield o Pudsey, en el cinturón industrial de Yorkshire,[85] y en Gorton, cerca de Manchester, donde tuvo como blanco un médico casado que había raptado a la mujer de un paciente; las hilanderías de algodón se cerraron más de medio día para que pudieran participar en él 800 obreros.[86]

Se tiene la impresión, incluso en tales casos, de que la cencerrada pertenecía de cierta manera a las zonas más "antiguas", las más "brutales" de la ciudad; pero es difícil de precisar y sólo se llega a la tautología de que ahí donde persistía la *rough music*, ésta *debía* ser *rough* (brutal). Thomas Hardy sugiere que su *skimmington* provenía de la región de Mixen Lane.

> El refugio de todas las aldeas vecinas. Era la guardia de quienes estaban en apuros, endeudados o tenían algún tipo de dificultad. Los granjeros o campesinos que mezclaban un poco de caza furtiva en sus trabajos, y un poco de bronca en su caza, se encontraban tarde o temprano en Mixen Lane. Los obreros agrícolas demasiado perezosos y los criados de granja rebeldes al servicio, derivaban o eran llevados por la fuerza hasta Mixen Lane.

Pero los documentos no confirman en absoluto la caracterización de Hardy. Adelantaré tan sólo que tal vez hay un vínculo entre la continuidad de la cencerrada y la continuidad del dialecto local: que el rito pertenece a una cultura oral y que el vigor del dialecto indica también el de un tipo de conciencia tradicional, una conciencia que ha sobrevivido a la erosión de la emigración y que se sostiene por lazos de parentesco sumamente estrechos.[87] En un contexto semejante, el ritual era "socialmente conservador" en la medida en que *defendía* la costumbre, *descansaba sobre* un consenso previo y apelaba, no a la convicción racional, sino a los prejuicios.

Esto incita también a reflexionar sobre la ley. Una de las formas más extremas de alienación que puedan encontrarse en las sociedades capitalistas y burocráticas es la alienación de la ley. El funcionamiento de la ley deja de ser asumido por quienes dirigen las comunidades; es delegado, monopolizado y empleado por otros (los funcionarios del Estado) *contra* ellas, a tal grado que, en la comunidad, la ley ya no es sino una convención y sólo queda el miedo a ser observados. Con facilidad podría concluirse de manera errónea, que toda ley es necesariamente exterior y opresiva. Pero la cencerrada forma parte de un modo de vida en el cual la ley aún no está completamente alienada; una

[85] Véase por ejemplo Easther & Lees, *Glossary*, 1883, pp. 128-129; Lawson, *Letters*, 1887, p. 66.

[86] *N. & Q.*, 5ª serie, v, 25 de marzo de 1876, p. 253.

[87] La importancia del hecho de que los *Rebecca riots* tuviesen lugar en una región del país de Gales donde se hablaba galés, que tal vez se sentía amenazada por las influencias y los inmigrantes "extranjeros", no necesita subrayarse.

parte al menos pertenece aún a la comunidad, pues a ella le corresponde aplicarla.

Esto es admisible, mas considerando las sociedades que hemos examinado, debe añadirse una corrección. *Debido a que* la ley pertenece a la gente, a que no es alienada, no por eso se vuelve más "dulce" y tolerante, más simpática y popular. No lo es sino en la medida en que los prejuicios y el sistema de valores del pueblo lo permiten.

APÉNDICE

Se ha observado (véase, p. 295) que Lévi-Strauss cita en *Mitológicas I. Le cru et le cuit*, una encuesta inédita, realizada por P. Fortier-Beaulieu, sobre la práctica de la cencerrada a partir de la cual concluye que en el 92.5% de los casos examinados, los segundos matrimonios eran el pretexto de la cencerrada.

Algunos extractos de la investigación de Fortier-Beaulieu fueron publicados en la *Revue de Folklore Français et de Folklore Colonial*, núm. XI (1940). El original de las respuestas a su cuestionario se conserva en los archivos del Museo Nacional de Artes y Tradiciones Populares (véase MS B 19, 1 a 620 y MS 44, 390) y he de expresar mi reconocimiento al conservador, a la jefa de los archivos documentales y al personal del Museo, por su gran cortesía y la ayuda que me han brindado al permitirme consultar los archivos.

Esta encuesta se efectuó entre junio y agosto de 1937, bajo la forma de un cuestionario presentado a los ayuntamientos por P. Fortier-Beaulieu, en aquella época secretario de propaganda de la sociedad de folclor. De hecho el cuestionario no menciona la cencerrada, se intitula simplemente "Manifestación con motivo del segundo matrimonio de un viudo o de una viuda"; se pedía una respuesta rápida, que permitiera a Fortier-Beaulieu presentar una exposición sobre "la viudez y el segundo matrimonio" en el próximo Congreso Internacional de Folclor.

La encuesta no se refería específicamente a la práctica de la cencerrada, sino a todos los tipos de manifestaciones provocadas por el segundo matrimonio. Lo sorprendente no es pues que el 92.5% de las respuestas mencionen el segundo matrimonio como motivo de cencerrada, sino más bien que la cantidad sea inferior al 100%. Sin embargo, las respuestas de ningún modo permiten un análisis cuantitativo serio. Sobre 307 respuestas, 123 indican manifestaciones de una u otra forma con motivo de un segundo matrimonio (en general una cencerrada), 113 no señalan ninguna manifestación, 42 indican que tales manifestacio-

nes no habían tenido lugar y 29 dicen "ninguna". De las 123 respuestas afirmativas, la mitad tal vez eran superficiales y apresuradas ("sí", "no"), mientras que alrededor de 30 o 40 estaban hechas con escrúpulos y precisión. Con excepción de algunos casos en que el alcalde transmitió el cuestionario a un historiador o folclorista local, las personas interrogadas no tenían ninguna calificación particular para responder. De ello se deduce que a menudo el formulario era entregado a un secretario de la alcaldía, mientras que, en algunos casos afortunados, se descubrió que el alcalde tenía un espíritu observador y un conocimiento amplio de la localidad y que además encontraba placentera una tarea que rompía su rutina de trabajo.

Así, el valor de la encuesta no reside en ninguna indicación cuantitativa, por elemental que ésta sea, sino en la información proporcionada por la treintena de respuestas más concienzudas. Antes de examinarlas debemos hacer una advertencia: la encuesta de 1937 no se apoya en una costumbre en vigor, sino en los vestigios y sobrevivencias. Por ende, no podemos saber con certidumbre, con esta base, cuáles funciones eran las de la costumbre, cuando estaba en vigor. "En el momento actual esta costumbre, que sólo existe en el campo, es una broma y una diversión para los jóvenes" (Rodez, Aveyron); cuando sobrevivía, era bajo la forma de un chantaje gracioso: obtener algunas monedas *para beber.*

A medida que tales vestigios pueden aportar indicaciones, se hallan respuestas para sostener cada una de las hipótesis planteadas más arriba (nota 62). En Brive (Corrèze), "la viuda que vuelve a casarse casi no es bien considerada por ser infiel a la memoria de su difunto marido"; o incluso "debido a que el matrimonio es considerado como un sacramento y los cónyuges no tienen moralmente el derecho de romperlo, ni siquiera después de la muerte" (Castillon, Ariége). Algunas respuestas indican de cierta manera que el cónyuge fallecido se representa en la cencerrada: "se evoca la vida pasada de los esposos, sus costumbres, su vida galante, que algunas veces es muy escabrosa" (Donzers, Drôme). Con frecuencia se menciona el ridículo sexual de los viejos y, en particular, cuando hay una diferencia de edades. Una sola vez la explicación propuesta es: "Para ahuyentar a los malos espíritus" (Aups, Var). La idea de un "fondo común de posibles cónyuges" aparece también, si el segundo matrimonio "quita una posibilidad de elección para los demás" (Séez, Saboya). Los celos de los amigos, vecinos, parientes (o de los parientes del cónyuge fallecido) y de los niños se menciona más a menudo. Una cencerrada en Hyéres (Var) había sido organizada por el

hijo ya adulto del viudo. El objetivo era proteger "los intereses de los hijos del primer lecho" (Remiremont, Vosgos); "los hijos de un primer matrimonio que con frecuencia tengan que padecer el segundo, de donde viene el mote peyorativo: madrastra" (Cahors, Lot).

Mientras que la mayoría de las respuestas suponen que los organizadores de la cencerrada eran "los jóvenes", algunas respuestas dan más detalles: en una, los organizadores son descritos como "los vecinos enemigos y más particularmente los parientes descontentos por la unión" (Uzés, Gard). Cualesquiera que fuesen los organizadores, la cencerrada encontraba apoyo –como lo revelan la mayoría de las respuestas– entre "casi todos los de la clase baja" (Burzet, Ardèche), aunque, en ciertas regiones, aparecen distinciones entre los participantes: "En ciertos casos en que la diferencia de edad es demasiado acentuada (un viejo que contrae nupcias con una joven) las mujeres se manifiestan más que los hombres. Asco, quizá, y envidia con mayor frecuencia si el hombre es acaudalado" (Castillon, Ariège).

Es claro que el segundo matrimonio *como tal* raramente provocaba una cencerrada; en general era preciso que hubiese una circunstancia anexa. Es cierto que en algunas regiones había una marcada propensión a desaprobar el segundo matrimonio y (paralelamente) a honrar la viudez: "La viuda que respeta su viudez es muy bien vista en la aldea. Los vecinos la ayudan con su casa y los hombres se ofrecen como voluntarios, el domingo por la mañana, para realizar las faenas de cortarle leña, desbrozar su bosque y trabajar sus campos" (Castillon, Ariège).

Por el contrario, en otras regiones, como lo señala una respuesta perspicaz, el segundo matrimonio se hacía necesario por la situación económica del ama de casa, por lo que no había ninguna manifestación en contra del matrimonio, en Nibelle-Saint-Sauveur (Loiret), municipio "compuesto en su gran mayoría por pequeños propietarios rurales explotadores ellos mismos, [donde] la vida en familia es una necesidad. Por consiguiente, los viudos y las viudas [...] vuelven a contraer matrimonio en un plazo corto."

En Dax (Landas) se hizo quizá la respuesta más profunda.[88] La cencerrada a menudo era ocasionada por el segundo matrimonio, "pero además se precisa una circunstancia que vuelva al matrimonio grotesco, odioso o antipático". Esa circunstancia podía ser: *1*) La diferencia de edad entre la pareja. *2*) La diferencia de posiciones sociales, como "un propietario, 'señor' casado con una joven campesina". *3*) Una diferencia de fortuna que sugería que uno de los cónyuges se casaba por interés. *4*) La enfermedad de la viuda o viudo, "lo que siempre supone la *venta* de sí mismo".

[88] Según el doctor Aparisi-Serres, secretario general de la Sociedad de "Borda". Véase *Revue du folklore*, t. CXI, 1940, pp. 17-19.

5) La anterior conducta sexual de una de las partes, como por ejemplo, "si confiesa que se 'entendían' cuando vivían el muerto o la muerta" (esto podía provocar las más importantes cencerradas). *6*) Si los dos cónyuges eran de edad avanzada.

La idea de que una circunstancia agravante fuera necesaria está presente en numerosas respuestas: "cuando se agrega a la desproporción de edades" (Moulins Allier); "cuando los futuros esposos –viudos o viudas– se prestan un poco a la crítica o al ridículo" (Burzet, Ardèche); "más bien a la viuda de mala conducta que vuelve a casarse" (Ruffec, Charentes); "un viejo rico que se casa con una joven pobre [...] sobre todo si hay hijos ya grandes de un primer matrimonio" (Brioude, Alto Loira). Fuera de esos casos, era posible que la persona que volvía a casarse evitara la cencerrada, incluso en una región donde ésta estuviera muy difundida. La persona interrogada en Vico (Córcega) responde de una manera inhabitualmente personal: "Más bien se toman en cuenta las situaciones particulares, el autor de estos informes es un viudo que volvió a casarse y que no ha tenido el honor del *campanaccio* (cencerrada) por ser un maestro del municipio que se casó con una maestra."

Una respuesta presenta un caso interesante de particularidad similar. En Abzac, Gironda, la cencerrada más reciente "se dirigía a un hombre de edad madura que iba a contraer matrimonio con una joven de quien se sabía que estaba encinta y que tenía una conducta más que dudosa. Tuvo lugar una procesión, con tres carretas tiradas por asnos. En la primera, había una cabra con un cartel que decía "carne barata"; en la segunda, "un viejo totalmente baldado"; en la tercera, "un joven disfrazado de nodriza hacía el simulacro de amamantar un enorme nene y mediante una paja de centeno hendido imitaba los gritos de un recién nacido". Si la cencerrada podía alcanzar tales proporciones alrededor de 1930, no debe sorprender que su desenlace, a veces violento, se señale en cerca del 16% de las respuestas: por ejemplo, Dax (Landas), Thèze (Bajos Pirineos) Conques (Aveyron), Remiremont (Vosgos). Nos preguntamos entonces, ¿cuál habría sido el porcentaje en 1837?

Así es en cuanto al segundo matrimonio. ¿Y el 7.5% de los casos que al parecer no entran en esta categoría? Se trata simplemente de un puñado de respuestas donde la persona interrogada no se apoya en las preguntas del cuestionario y agrega otras precisiones. En Conques: "Cuando una mujer ha herido a su esposo en la cara, se conduce a todos los asnos o mulas de la región, en procesión por las calles de la localidad." Tuvieron lugar cencerradas en Echire (Deux-Sèvres) cuando una de las personas comprometidas "había

cometido ciertas ofensas, en cuanto a vida galante, un hijo natural, etcétera."

En Dampniet (Corrèze) nos proporcionan la historia de un caso interesante:

> En la aldea de Jubertie una familia compuesta por el padre, la madre y el hijo vivían con cierta holgura. Una mujer sexagenaria llegó a perturbar esta apacible dicha. El padre se enamoró perdidamente. Pero no pudiendo casarse él mismo con "la bella" quiso darla por esposa a su propio hijo de 26 años y de espíritu un poco simple. Éste aceptó casarse con la sexagenaria.

Esta cencerrada tuvo aspectos violentos y trágicos: el padre intentó tirarse al agua y (sin éxito) prender fuego a la casa de uno de los organizadores. El suceso se desarrolló recientemente, y se menciona de manera automática en la respuesta, aunque no estaba implícito en los términos del cuestionario; había causado mucha preocupación al alcalde.

Otra respuesta merece citarse, y formular algunas frases, quizá como una especie de reflexión. "La cencerrada se aplica algunas veces a otras personas que no son viudos o viudas, por ejemplo a curas, a maestros de escuela, o a funcionarios residentes en las aldeas, cuando la población tenía motivos para quejarse de ellos" (Tarbes, Altos Pirineos).

Expuesta a la crítica de estas líneas, la estadística del "92.5" ya no puede sostenerse.

BIBLIOGRAFÍA

Addy, S. O., *A glossary of words used in the neighbourhood of Sheffield*, Londres, 1888.

Agulhon, M., *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, París, 1968.

Alford, Violet, "Rough music or charivari", *Folklore*, vol. LXX, diciembre 1959.

Allan, D. G., "The rising in the west 1628-1631", *Economic Historical Review*, 2a serie, vol. V, núm. 1, 1952-1953.

Axon, W. E. A., *Cheshire Gleanings*, Manchester, 1884.

Baring Gould, Sabine, *The red spider*, varios volúmenes, Londres, 1887.

——— , *A book of folklore*, Londres, 1913.

Bickley, A.C., "Some notes on a custom at working Surrey", *Home Counties Magazine*, vol. IV, 1902.

———, *Midst Surrey Hills: a rural story*, Londres, 1890.

Bloom, J. H., *Folklore, old customs and superstitions in Shakespeare Land*, Londres, 1930.

Bricteux, A., "El castigo popular de la infidelidad conyugal", *Revue Anthropologique*, vol. XXXII, 1922.

Brockett, J. T., *A glossary of north country words in use*, Newcastle-on-Tyne, 1829.

Brown, Theo, "The stag-hunt in Devon", *Folklore*, vol. XLIII, junio 1952, pp. 104-109.

Butler, Samuel, *Hudibras*, edición de J. Wilders, Oxford, 1967.

Carrington, F. A., "Of certain Wiltshire customs", *Archaeological Magazine*, vol. I, 1854, pp. 88-89.

Chase, Alice T., en *American Notes and Queries*, núm. I, septiembre 1888.

Courtney, M. A., "Cornish folklore", *Folklore Journal*, vol. V, 1887.

Cunnington, B. H., "A skimmington in 1618", *Folklore*, vol. XLI, 1930.

Cutler, J. E., *Lynch-Law: An investigation into the history of lynching in the United States*, Londres, 1905.

Davies, J. C., *Folklore of West and Mid-Wales*, Aberystwyth, 1911.

Davis, N. Z., "The reasons of misrule: Youth groups and charivaris in sixteenths-century France", *Past and Present*, vol. L, febrero 1971, pp. 41-75.

Dewar, H. S. L., *The Dorset Oozer*, Dorchester, 1968.

Diderot y d'Alembert, *Encylopédie*, París, 1753.

Domster, Tekle, en *Acta Ethnographica Academice Scientarum Hungaricae*, vol. VI, Pest, 1958, pp. 73-89.

Easther, A. y T. Lees, *A glossary of the dialect of Almendbury and Huddersfield*, Londres, 1883.

Forsyth, R., *The beauties of Scotland*, Edimburgo, 1806.

Fortier-Beaulieu, P., *Mariages et noces campagnardes dans [...] le département de la Loire*, París, 1937.

Gabrielli, G., "La 'scampanata' o 'cocciata' nelle nozze della vedova", *Lares*, vol. II, Roma, 1931.

Gennep, A. Van, *Le folklore du Dauphiné*, 2 vols., París, 1932.

———, *Manuel de folklore française contemporain*, varios volúmenes, París, 1946.

Gutch, Mrs., *County folklore east riding of Yorkshire*, Londres, 1912.

Henderson, W., *Notes of the folklore of the northern counties of England and the Borders*, Londres, 1879.

Hoffman-Krayer, E. y H. Bachtold-Staubli, *Handworterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlín, 1931-1932.
Hulbert, C., *History and description of the county of Salop*, 1838.
Jones, D. V. J., "Popular Disturbances in Wales, 1792-1832", tesis de doctorado, University of Wales, Aberystwyth, 1965.
Junod, L., "Le charivari au pays de Vaud dans le premier tiers du XIX siècle", *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, vol. XLVII, Zurich, 1950, pp. 114-129.
Kerridge, E., "The revolts in Wiltshire against Charles I", *Archaeological Magazine*, vol. LVII, 1958-1960.
Lalou, Henry, "Des charivaris et de leur répression dans le Midi de la France", *Revue des Pyrénées*, vol. XVI, 1904.
Lawson, J., *Letters to the young on progress in Pudsey*, Stanningley, 1887.
Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques, I, Le cru et le cuit*, París, 1964.
Mayhew, Henry, *German life and manners as in Saxony at the present day*, Londres, 1864.
Morris, R. B., *Government and labor in early America*, Nueva York, 1969.
Phillips, George, *Über den Ursprung del Katzenmusik*, Friburgo, 1849.
Pitt-Rivers, J. A., *The people of the sierra*, Londres, 1954.
Porter, Enid, *Cambridgeshire customs and folklore*, Londres, 1969.
Roberts, G., *The history and antiquities of Lyme Regis and Charmouth*, Londres, 1834.
Rowse, A. L., *A cornish Childhood*, Londres, 1942.
Saintyves, P., "La cencerrada del adulterio y los recorridos con el cuerpo desnudo", *L'ethnographie*, 1935, pp. 7-36.
Smith, A. W., "Some folklore elements in movements of social protest", *Folklore*, vol. LXXVII, invierno de 1967, pp. 241-252.
"The study of folklore", *Times Literary Supplement*, 16 de septiembre de 1969.
Thomas, Keith, *Religion and the decline of magic*, Londres, 1971.
Thompson, Flora, *Lark rise to candlefor*, Oxford, 1954.
Tylor, E. B., *Researches into the early history of mankind*, Londres, 1865.
Vecchio, A. Del, *Le seconde nozze*, Florencia, 1885.
Vico, Giambattista, *La scienze nuova*, edición de F. Nicolini, Bari, 1928.
Walsh, W. S., *Curiosities of popular custom*, Filadelfia, 1914.
Warckmickshire quarter-sessions proceedings, edición de H. C. Johnson y N. J. Williams, Warwick, 1964.
Webb, S. y B. *The history of tradeunionism*, Londres, 1920.
Williams, D., *The Rebecca riots*, Cardiff, 1955.
Woodman, "Old customs of Morpeth", *History of the Berwickshire Naturalists' Club*, vol. XIV, 1984.
Wright, Joseph, *The english dialect dictionnary*, Londres, 1896-1905, 8 vols.
Wright, Thomas, *The archaeological album*, Londres, 1845.

II. FOLCLOR, ANTROPOLOGÍA E HISTORIA SOCIAL*

Debo presentarme ante ustedes, de inmediato, con la franca confesión de que soy un impostor. Es cierto que en el trabajo que realizo, desde hace diez años, sobre historia social indígena del siglo XVIII me encuentro con problemas relativos a la comprensión y recuperación de la cultura y rituales populares, de los cuales puede decirse, de un modo muy general, que están más cerca de los intereses de la antropología social que de los de la historia económica. Espero explicar esto más adelante. Es cierto también que, cada vez más, intento usar materiales del folclor. Pero, ciertamente, no puedo comparecer ante ustedes como alguien competente en la disciplina de la antropología, ni como un estudioso convencional del folclor; mi conocimiento de la antropología occidental es fragmentario y ecléctico, y en lo que respecta al folclor y a la antropología hindú no es ni siquiera rudimentario. Gran parte de lo que les tengo que decir puede seguramente parecerles tópico y superfluo.

Puede que haya, sin embargo, algo que todavía requiera ser debatido entre los historiadores de la tradición marxista (del este o del oeste), quienes, hasta hace poco, han mostrado una excesiva resistencia a aceptar la existencia de ciertos fenómenos. En mis conclusiones intentaré ofrecer, como historiador que está dentro de esa tradición, algunas muestras de autocrítica marxista. Pero primero me gustaría dirigirme a mis colegas de un modo más general, y realizar una defensa de ese mismo eclecticismo del que me acabo de declarar culpable. En una reciente polémica en el *Journal of Interdisciplinary History* (1975), Keith Thomas, el autor de *Religion and the decline of magic* (1971), fue reprendido por Hildred Geerz justamente a causa de este pecado. En su crítica se daba a entender que Thomas había tomado prestados enfoques de varias escuelas antropológicas dispa-

* Esta es la versión revisada de una conferencia en el Indian History Congress, Calcuta, Kerala, 30 de diciembre de 1976, publicada originalmente en *Indian Historical Review*, vol. III (2), 1977. La traducción al castellano la realizó José Carazo y fue publicada en *Historia Social*, núm. 3, primavera de 1989, pp. 81-102. Agradecemos al Dr. Javier Paniagua la autorización para publicar este texto, adaptada a las características de esta nueva edición.

res, cuando lo que se supone que tendría que haber hecho es haberse mantenido bajo la disciplina de una sola de ellas. Sin una sola disciplina teórica coherente tales préstamos revelan un oportunismo empiricista o un mero amateurismo. La brujería debe ser explicada de esta o de aquella manera: no estamos autorizados a jugar con varias categorías de interpretación alternativas, tomadas de teorías antropológicas incompatibles.

No obstante, en esta controversia yo me pondría del lado de Thomas. Los estudios antropológicos sobre brujería (o sobre otras creencias y rituales) en sociedades primitivas, o en sociedades africanas contemporáneas más avanzadas, no tienen por qué proporcionarnos todas las categorías necesarias para explicar las creencias en brujas en la Inglaterra isabelina o en la India del siglo XVIII, donde encontramos sociedades plurales más complejas, con muchos niveles de creencia, sofisticación y escepticismo. Las categorías o "modelos" derivados de un contexto deben de ser probados, refinados, y quizá reformados en el curso de la investigación histórica; por ello debemos ser cautos en su uso por el momento. En mi propio trabajo me encuentro muy cercano de Thomas y de Natalie Zemon Davis;[1] para nosotros, el estímulo antropológico no surte su efecto en la construcción de modelos, sino en la localización de nuevos problemas, en la percepción de problemas antiguos con ojos nuevos, en el énfasis sobre normas o sistemas de valores y rituales, en la atención a las funciones expresivas de las diversas formas de motín y revuelta, y en las expresiones simbólicas de la autoridad, el control y la hegemonía. Compartimos un claro rechazo de las categorías de explicación positivistas y utilitarias, y de la penetración de estas categorías en la tradición economicista del marxismo. No obstante, este trabajo sigue siendo provisional. Claramente se pueden detectar ya diferencias de énfasis que anuncian debates dentro de la antropología histórica entre funcionalistas, estructuralistas, simbolistas y seguidores de cualquier otro "ismo" que pueda aparecer. Pero, desde mi punto de vista, estos debates pueden esperar; hasta que no se haya investigado mucho más (incluyendo un trabajo comparativo entre diferentes historias nacionales) es prematuro forzar conclusiones.

[1] Davis, *Society*, 1975.

Mi propio trabajo me condujo a estos problemas cuando, después de haber escrito *The making of the english working class* (1963), decidí llevar mi investigación atrás en el tiempo, a la conciencia plebeya y a las formas de protesta (como los motines de hambre) del siglo XVIII. Esto llevaba aparejado abandonar el territorio de la revolución industrial y explorar lo que a veces se conoce como una sociedad

"preindustrial". Este es un término insatisfactorio ya que la Gran Bretaña del siglo XVIII (como la India del siglo XVIII) contenía una vigorosa industria manufacturera, aunque ésta fuera fundamentalmente artesana. Pero trasladarse desde la primera sociedad a la segunda era trasladarse desde una sociedad con un acelerado ritmo de cambio a una que estaba, en mucha mayor medida, gobernada por la costumbre. Donde había prácticas agrarias consuetudinarias, expectativas consuetudinarias, respecto de los papeles (domésticos y sociales), modos consuetudinarios de trabajo, y expectativas y "necesidades" dictadas por la costumbre.

No obstante, si pretendemos estudiar las costumbres nos encontramos con problemas que no pueden ser manejados dentro del marco de la historia económica. Tampoco las normas consuetudinarias transmitidas oralmente pueden ser tratadas como si fueran una subsección de la "historia de las ideas". En la búsqueda de datos sobre las costumbres y su significado, tuve la idea de recurrir a las compilaciones de los folcloristas. No necesito insistir, precisamente ante esta audiencia, en que tales datos son, lamentablemente, insatisfactorios. Estaba tan impresionado por este hecho –ciertamente tan lleno de prejuicios– que, lo confieso con vergüenza, cuando escribí *The making of the english working class* ni siquiera había leído *Observations on popular antiquities* (1777) de John Brand. Esta obra, piedra fundamental en el estudio del folclor, impuso un modelo que fue seguido por los folcloristas británicos –y por algunos observadores británicos de las costumbres hindúes– durante todo el siglo XIX, y cuya influencia sobre algunos sofisticados estudios etnográficos realizados en nuestros dos países, se puede detectar todavía en su estructuración según las "costumbres de calendario" y aquellas que rodean los ritos de paso.[2]

El material descriptivo recogido por los folcloristas del siglo XIX era valioso y todavía hoy puede ser útil si se usa con precaución. Pero las costumbres y los rituales eran observados a menudo por un *gentleman* paternalista (o incluso, como en la India, extranjero) desde la atalaya de su posición de clase, y arrancados, además, de su contexto social. Las cuestiones que le interesaban de las costumbres eran raramente aquellas que se referían a su uso o a su función social. Las costumbres eran consideradas, más bien, como "reliquias" de una antigüedad remota y perdida, como las desmoronadas ruinas de viejos pueblos y fortalezas. Se veían, a veces, como indicios de una herencia aria, pagana o precristiana: estas formas mutiladas habían sobrevivido y la gente "vulgar" las repetía maquinalmente, como sonámbulos, sin noción alguna de su significado; o, quizá como

[2] *Observations*, de Brand, se puede consultar con mayor comodidad en ediciones posteriores (1813, 1849, etc.), revisadas y ampliadas por Sir Henry Ellis. El término *folklore* no empezó a usarse hasta 1846, cuando fue empleado por William John Thoms. Para su historia posterior, véase Dorson, *British*, 1968.

en los rituales que se derivaban de los cultos a la fertilidad, con una aceptación subconsciente e intuitiva de su significado. A esto se añadía, bajo el impulso de las investigaciones lingüísticas de Max Müller y otros, la idea de que el folclor podía ser usado como una herramienta para detectar la dispersión prehistórica de razas y culturas. En una reseña de *Researches into the early history of mankind, and the development of civilization* (1965) de Edward Burnet Tylor, Müller señaló que "se han trazado las grandes líneas del plan maestro de una nueva ciencia, las fragmentadas reliquias del antiguo folclor de la familia aria han sido recogidas en casas campesinas de Escocia, en las hilanderías de Alemania, en los bazares de Herat y en los monasterios de Ceilán."[3] Esta idea de una herencia común "aria" indoeuropea produjo, como ha puesto de manifiesto Romila Thapar,[4] un movimiento nuevo de simpatía hacia la cultura india, por parte de indólogos occidentales y etnógrafos. Pero sus consecuencias para el estudio del folclor fueron menos afortunadas. Porque lo que interesaba a Tylor y a sus seguidores, cuando estudiaban las costumbres, era en qué medida éstas proporcionaban "indicios que tuvieran relación con la temprana historia de la humanidad", y en qué medida estas costumbres probaban que quienes las seguían "estaban emparentadas por la sangre, o habían estado en contacto, o se habían influido, indirectamente, unas a otras, o habían sido influidas por una fuente común..."[5] A esto siguió un fuerte interés por la clasificación de las costumbres y los mitos, semejante al interés taxonómico de otras ciencias del siglo XIX; las costumbres y las creencias eran escrupulosamente examinadas según sus atributos formales y, a continuación, estas propiedades formales eran comparadas por encima de inmensos océanos temporales y culturales; en unas pocas páginas, nos trasladamos desde los "antiguos hindúes" hasta la Alemania de Tácito, desde los modernos groenlandeses hasta Java y Polinesia y desde allí hasta Mongolia, para acabar en América con los indios mandans y choctaws.[6] El final de este camino se alcanzó finalmente con *The golden bough* de Sir James Frazier (Londres, 1936).

El descrédito académico en el que cayó esta obra en las universidades británicas arrastró en su caída los estudios del folclor. En la investigación francesa no tuvo lugar un eclipse similar del folclor, ya que, gracias a la obra de Arnold Van Gennep, se llevó a cabo una convergencia con la antropología. Pero en Gran Bretaña los antropólogos han considerado el folclor como una búsqueda de anticuario en pos de "reliquias" míticas y consuetudinarias, arrancadas del contexto de su cultura total y posteriormente

[3] Müller, "Manners", 1867, vol. II, p. 260.

[4] Thapar, *Past*, 1975, pp. 8-10.

[5] Tylor, *Early*, 1975, p. 273. Tylor prefería el término "etnólogo" al término folclorista.

[6] Müller, "Manners", 1867, vol. II, pp. 265-270. Müller, sin embargo, era fuertemente crítico de los imprecisos y poco eruditos intentos de ofrecer analogías entre las costumbres y mitos hindúes y europeos: véase su "Folk-lore", una hipercrítica recensión de Kelly, *Curiosities*, 1863. En vez de hacer comparaciones superficiales (sostiene Müller), se debe seguir la pista a las narraciones y mitos de cada continente hasta su fuente original en la antigüedad aria, y entonces "veamos cómo la misma concepción y los mismos

clasificadas y comparadas de modo indebido.[7] A este descrédito académico se unían, además, los recelos políticos de los investigadores marxistas y radicales. En los primeros años de este siglo, la recopilación de canciones populares, de bailes y de costumbres de Inglaterra había sido una tarea que atraía las simpatías de la izquierda intelectual, pero hacia los años treinta esta simpatía se había desvanecido. La ascensión del fascismo condujo a una identificación de los estudios del folclor con una ideología racista o profundamente reaccionaria. E incluso en campos históricos menos sensibles el interés por los comportamientos consuetudinarios tendía a ser una prerrogativa de los historiadores más conservadores. Porque la costumbre es, por su propia naturaleza, conservadora. Los historiadores de izquierda tendían a ocuparse de movimientos innovadores y racionalizadores, tanto si se trataba de sectas puritanas como de sindicatos primitivos, dejando a Sir Arthur Bryant y a sus amigos la celebración de la "Alegre Inglaterra" con sus mayos, sus fiestas en la parroquia, y sus relaciones de paternalismo y deferencia.

Este dibujo en miniatura, que pasa por alto con excesiva alegría demasiadas cuestiones difíciles, puede acercanos a la explicación de por qué el folclor se estudia tan poco hoy en las universidades inglesas;[8] y de cómo es posible que yo haya escrito *The making of the english working class* sin haber leído a Brand. El vigoroso renacimiento, en los últimos años, del interés por la canción popular y las costumbres ha tenido lugar fuera de las universidades y, en este momento, sólo se observan incipientes indicios de un renacimiento semejante en los círculos académicos.[9] No obstante, he de decir, en defensa propia, que los problemas con los que se tropieza un historiador británico, en el uso erudito de los materiales del folclor, son quizá mayores que los que existen en este país. Nuestros materiales están muertos, inertes y corrompidos, mientras que los suyos están vivos. El folclor en Inglaterra es, en su mayor parte, la recopilación literaria de reliquias de los siglos XVIII y XIX, hecha por párrocos y elegantes anticuarios desde la condescendiente atalaya de una clase superior. Después de leer un trabajo de un investigador indio contemporáneo, he podido saber que, tras una investigación de dos pueblos (uno en Rajasthán, el otro en Uttar Pradesh), recogió "1 500 canciones populares, 200 cuentos, 175 acertijos, 800 refranes y algunos encantamientos".[10] Me pongo verde de envidia al escribir esto, exactamente igual que le ocurriría a cualquier compilador británico, quien se daría por contento si, después de un año de trabajo, encontrara una

mitos se han ido expandiendo gradualmente y se han ido diversificando bajo los brillantes cielos de la India y en los bosques de Alemania".

[7] Las críticas tradicionales de los académicos británicos contra el folclor se exponen de nuevo (esta vez anónimamente) en "The study of folklore", *Times Literary Suplement*, 16 de septiembre de 1969.

[8] Digo "inglesas" y no británicas, ya que las tradiciones celtas y nacionales han recibido (como era de esperar) una atención mucho mayor en Escocia, Gales e Irlanda. Se podría mencionar el trabajo de la School for Scottish Studies, Universidad de Edimburgo, y la influencia en varias universidades galesas de los estudios folklóricos en los que fue pionero el Dr. Iowerth Peate.

[9] El trabajo inaugural de Homans, *English*, 1941, careció de seguidores durante varias décadas. Más recientemente, se ha creado en la Universidad de Leeds el Centre for Folk-Life Studies. Los signos de un renacimiento del interés por el folklore se pueden ver en Phytiam-Adams, *Local*, 1975.

[10] Srivastava, *Folk*, 1974. p. 8.

canción popular original y unas cuantas variantes corrompidas de canciones ya conocidas.

Por tanto, lo que tenemos que hacer en Inglaterra es reexaminar el material antiguo, recogido hace mucho tiempo, haciéndole preguntas nuevas y tratando de recuperar las costumbres perdidas y las creencias que las inspiraron. Puedo ilustrar mejor el problema si dejo a un lado los materiales y el método, y me dirijo al tipo de preguntas que se deben formular. Cuando examinamos una cultura consuetudinaria, estas preguntas tienen a menudo menos que ver con los procesos y la lógica del cambio que con la recuperación de pasados estados de conciencia y la reconstrucción de la textura de las relaciones domésticas y sociales. Tienen menos que ver con el llegar a ser que con el ser. Al mismo tiempo que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestros ojos –los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales– aparece en escena un inmenso grupo de actores secundarios, a los que habíamos considerado meros figurantes en este proceso. Cuando sólo interesa el "llegar a ser", nos podemos encontrar con periodos enteros de la historia en los que un sexo ha sido omitido globalmente por los historiadores, ya que las mujeres no han sido casi nunca consideradas agentes fundamentales en la vida política, militar o incluso en la económica. Si nos interesa el "ser", la exclusión de la mujer reduce la historia a pura inutilidad. No podemos entender el sistema agrario de pequeños cultivadores sin examinar las prácticas hereditarias, las dotes [que ellas debían aportar], (donde sea apropiado) el ciclo de desarrollo familiar.[11] Y estas prácticas descansan, a su vez, sobre las obligaciones y las reciprocidades del parentesco, cuyo mantenimiento y cumplimiento a menudo resultan ser una responsabilidad propia de las mujeres. La "economía" sólo puede ser entendida dentro del contexto de una sociedad cuya urdimbre está formada por costumbres de este tipo; la vida "pública" surge de las densas determinaciones de la vida "doméstica".

[11] Véase, *inter alia*, Goody, "Evolution", 1972; Goody, "Inheritance, property and women: some comparative considerations", en Jack Goody, 1976; Berkner, "Stem", 1972; Tambiah, "Dowry", 1973.

Me encuentro especialmente interesado en la recuperación de datos sobre las normas y expectativas en las relaciones sexuales y maritales en la cultura consuetudinaria de la Inglaterra del siglo XVIII: un tema sobre el que se ha escrito mucho pero del que se sabe poco. Son, de hecho, aquellos aspectos de una sociedad que se muestran a los contemporáneos como absolutamente "naturales" y normales los que frecuentemente dejan un rastro histórico más imperfecto. Un historiador, dentro de doscientos años, puede que averigüe con facilidad cómo experimentaban los ciudadanos industriales de hoy el hecho de tener poco dinero –o que otros tuvieran demasiado– pero encontrará mucho

más difícil averiguar cuál era su vivencia del dinero en sí, como mediador universal de las relaciones sociales, ya que lo tenemos asumido tan profundamente que no lo expresamos. Un modo de descubrir normas no expresadas es, con frecuencia, examinar una situación o episodio atípico. Un motín arroja luz sobre las normas de los años tranquilos, y una quiebra repentina de la observancia nos permite entender mejor los hábitos de la misma ya rotos. Esto puede ser igualmente cierto tanto para las conductas públicas y sociales como para las más privadas y domésticas. M. N. Srinivas ha observado, en su propio trabajo de campo, que cuando surgían disputas en la aldea "salían a la luz hechos que normalmente permanecían ocultos":

> La pasión que se desataba en el calor de la disputa llevaba a los contendientes a decir y hacer cosas que sacaban a relucir motivaciones y relaciones, con la misma claridad con la que un relámpago ilumina, aunque sólo sea por un instante, los contornos de una noche oscura [...] Las disputas despertaban los recuerdos de la gente y la conducían a la evocación y al examen de los precedentes [...] Las disputas [...] constituyen un rico filón de datos que el antropólogo no puede ignorar.[12]

[12] Srinivas, *Remembered*, 1976, p. 42.

Incluso un ritual altamente atípico puede, de este modo, proporcionarnos un valioso mirador desde donde observar las normas. Hace diez años me interesé por la "venta" ritual de esposas en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX. Esta práctica, que se daba entre jornaleros, granjeros y demás, no puede ser considerada típica de nada. No obstante, he encontrado un número suficiente de casos (unos 300), y bastantes indicios que prueban que era generalmente admitida entre las "clases bajas", y que el ritual era aprobado por la comunidad trabajadora como signo de una legítima transferencia de los miembros del matrimonio. De todos modos, seguía siendo un ritual poco común que provocaba comentarios y que casi constituía un pequeño acontecimiento.

El ritual debía ser ejecutado en forma debida: en un mercado público, con publicidad previa, la mujer llevada con un ronzal alrededor del cuello o la cintura, con un subastador (usualmente el marido), ofertas públicas y, finalmente, con el paso del extremo del ronzal del vendedor al comprador. He llevado a cabo la recopilación de los casos, en parte a base de pequeños párrafos de periódico, y en parte a través de los archivos de los coleccionistas de folclor. Los directores de periódico, los periodistas y los folcloristas eran, generalmente, espectadores ajenos que contemplaban un espectáculo cuya significación preten-

dían extraer de sus atributos formales: tomándolos como una "venta". Una clase media ilustrada, que en el siglo XIX había protestado ruidosamente contra la esclavitud, se avergonzó profundamente al descubrir este signo de barbarie delante de sus mismas narices, en el corazón de la "progresista" Inglaterra. Unos pocos folcloristas juguetearon, sin demasiada convicción, con la idea de que se trataba de reliquias precristianas anglosajonas; uno o dos (y éstas son siempre las excepciones importantes para el historiador) examinaron incluso esta costumbre con la penetración que da la observación objetiva. Pero, en general, esta práctica fue condenada en los más duros términos morales.[13]

[13] *Ibid.*

Sin embargo, un examen más detallado de los datos ha permitido que esta costumbre pueda ser vista de un modo diferente. El ritual era, de hecho, una forma de divorcio, en un momento en el que los ingleses carecían de cualquier otra forma de separación legal. En casi todos los casos, la "venta" tenía lugar con el consentimiento de la esposa. En la mayor parte de ellos el matrimonio anterior se había roto ya, y se ha podido demostrar que la subasta "abierta" era completamente ficticia: el comprador de la esposa había sido previamente aceptado, y en muchos casos era ya el amante de ésta.

Más aún, el marido que vendía a una esposa a la que, emocionalmente, había "perdido" ya, frecuentemente se comportaba con una generosidad más humana que la que se encuentra hoy en los tribunales de divorcio. El asunto se desarrollaba a los ojos de todos, y el marido ocultaba la vergüenza de haber perdido a su esposa, primero a través del ritual ficticio de que era él quien la vendía y, en segundo lugar, por medio de algún gesto de generosidad y buena voluntad. Frecuentemente, el marido dedicaba el total, o la mayor parte, de la pequeña suma producto de la venta a que se bebiera a la salud de la nueva pareja en la taberna del mercado. Algunas veces, un marido que se separaba de su esposa hacía que sonaran las campanas de la iglesia, pagaba el coche de alquiler de la nueva pareja, o le hacía un regalo en comida o ropa.

De este modo, el ritual resulta ser más complejo de lo que parecía. A primera vista parece que nos encontramos frente a un mecanismo que sugiere el infortunio conyugal de la casada, o quizá simplemente que estamos ante una almoneda, la mujer con un dogal al cuello, vendida en un mercado de ganado, tratada como un bien mueble o como un animal: el *non plus ultra* de un orden social dominado por el varón. Pero en una segunda mirada, cuando por encima de la forma nos fijamos en las relaciones reales que se expresan en él, todo cobra una nueva luz. El ritual

(cualquiera que sea su origen y su simbolismo manifiesto) ha sido adaptado para cumplir el nuevo fin de regular el intercambio de cónyuges por consentimiento mutuo. No obstante, aunque ahora encontramos en este ritual mayor evidencia de igualdad sexual de la que esperábamos encontrar al principio, sigue siendo, en sí mismo, un ritual de subordinación femenina. Las esposas, salvo en circunstancias excepcionales, no vendían a sus maridos.

Aquí lo atípico puede servir para que vislumbremos las normas. El curso de esta investigación me ha brindado la oportunidad de adquirir nuevas percepciones sobre cuál era la visión que las clases trabajadoras inglesas tenían del matrimonio: que un ritual público (y vergonzoso) como éste se utilizara para legitimar el divorcio es, paradójicamente, una evidencia de que el matrimonio gozaba de no escasa consideración. El significado del ritual sólo puede ser interpretado cuando los datos (en parte recogidos por los folcloristas) dejan de ser considerados como fragmentos del folclor, como "reliquias",[14] y son colocados nuevamente en su contexto total.

Pero el ritual, por supuesto, impregna tanto la vida social y política, como la doméstica. En los últimos años, los historiadores han empezado a mirar con nuevos ojos aspectos de la vida considerados corrientes durante mucho tiempo: el calendario de ritos y fiestas, tanto en el campo como en la ciudad gremial;[15] el lugar de los juegos en la vida social;[16] los diferentes ritmos de trabajo y ocio antes y después de la revolución industrial;[17] la cambiante situación de los adolescentes dentro de la comunidad;[18] el mercado y el bazar, analizados no como nexo económico, sino como nexo social y como lugar de recopilación de noticias, chismes y rumores; y el significado simbólico de las formas de protesta popular.[19] Los historiadores de la tradición marxista que han sido influidos por el concepto gramsciano de hegemonía, han empezado a mirar también de un modo nuevo las diversas formas de dominación y control de las clases dominantes. Las clases dominantes han ejercido la autoridad por medio de la fuerza militar, e incluso la económica, de una manera directa y sin mediaciones, muy raramente en la historia, y esto sólo durante cortos periodos. La gente nace en una sociedad cuyas formas y relaciones parecen tan fijas e inmutables como la bóveda celeste. El "sentido común" de una época está saturado de la ensordecedora propaganda del *statu quo*; pero el elemento más poderoso de esta propaganda es simplemente el hecho de que lo que existe, existe.

Al examinar las formas de este control en el siglo XVIII yo mismo he usado, de manera creciente, la noción de

[14] De hecho, el ritual completo de la venta pública de esposas no era, probablemente, un vestigio de tiempos anteriores, sino que apareció en el siglo XVIII.

[15] Phytiam-Adams, "Ceremony", 1972.

[16] Malcolmson, *Popular*, 1973. Véase también el sugestivo artículo de Sider, "Christmas", 1976.

[17] Thomas, "Work", 1964; Hill, "Uses", 1964; Thompson, "Time", 1967; Reid, "Decline", 1976; Gutman, *Work*, 1976.

[18] Thomas, *Rule*, 1976.

[19] Véase, por ejemplo, Perrot, *Ouvriers*, 1974; Reddy, "Textile", 1977.

teatro. Desde luego, en todas las sociedades, el teatro es un componente esencial tanto del control político como de la protesta o, incluso, de la rebelión. Los dirigentes interpretan el teatro de la majestad, la superstición, el poder, la riqueza y la justicia sublime; los pobres ponen en escena su contrateatro, ocupando los escenarios de las calles como mercados y utilizando el simbolismo del ridículo o la protesta. Decir que el control o la dominación puede adoptar la forma de teatro no es (he sostenido) "decir que es inmaterial, demasiado frágil o insustancial para que pueda ser analizado":

> Definir el control en términos de hegemonía cultural no es renunciar a cualquier intento de análisis, sino prepararse para el análisis en los contextos en los que debe hacerse: en las imágenes del poder y la autoridad, en las mentalidades populares de subordinación.[20]

[20] Thompson, "Patrician", 1974.

En la Inglaterra del siglo XVIII las leyes proporcionan el más formidable teatro del control, y Tyburn y otros lugares públicos de ejecución, los momentos más dramáticos. Se puede traer a colación aquí el contraste entre los métodos cuantitativos y cualitativos en el análisis del crimen, o "violencia", y su represión. Aquellos historiadores que se han adentrado en este campo, usando las técnicas estadísticas cuantitativas apropiadas para la historia económica, han concentrado sus esfuerzos en contar delitos, delincuentes y demás. Se han realizado laboriosas investigaciones cuyo único objeto es refutar el cómputo de las magnitudes de "violencia" y "disturbios". Esto plantea grandes problemas, por ejemplo, cuando cambian las categorías legales de "delito" o cuando aumenta la eficacia policial. Los mejores investigadores son, por supuesto, conscientes de estos problemas y desarrollan técnicas que tienen en cuenta estas variables. Pero incluso cuando estos problemas son manejados con cuidado, nos quedamos con un conocimiento muy reducido, ya que la importancia de la violencia –tanto la violencia del Estado y las leyes como la violencia de la protesta– no tiene relación directa con la cantidad. Cien personas pueden perder la vida en un desastre natural y esto sólo provoca lástima; un hombre puede ser muerto a palos en la comisaría y provocar una ola de protesta que transforme la política de la nación. Sólo tenemos que reparar en las consecuencias de las "masacres" de Peterloo o Jallianwala; en ambos casos, estos episodios adoptan, en una perspectiva histórica, el carácter de una victoria de las víctimas. En los dos casos, la subsiguiente ola de indignación popular, hábilmente utilizada por las víctimas (en

encuestas judiciales, juicios, investigaciones, reuniones de protesta), dio como resultado un consenso que impidió la repetición de tales acciones represivas, y que incluso provocó algunas divisiones entre las mismas clases dominantes. Ni el terror ni el contraterror pueden revelar su significado bajo un examen puramente cuantitativo, ya que las cifras deben ser vistas dentro de un contexto total, y éste incluye un contexto simbólico que asigna valores diferentes a formas de violencia diferentes.

Por lo tanto, la atención a las diversas formas y gestos del ritual puede proporcionar un significativo aumento del conocimiento histórico. Y ciertos mecanismos sólo pueden ser entendidos cabalmente si recuperamos las creencias de la cultura tradicional. Así Tyburn, el lugar principal de ejecuciones en el Londres del siglo XVIII, es un supremo ejemplo del teatro del control de clase a través del terror del ejemplo. No se fuerza la metáfora al describir esto como teatro: en la época se percibía claramente como tal, y se prestaba una inmensa atención a la ceremonia de la ejecución y la publicidad ejemplificadora que ésta generaba.[21] La publicidad en aquellos tiempos dependía de los recursos locales: de las masas que presenciaban la procesión hasta el patíbulo, del subsiguiente chismorreo en los mercados y en los obradores, de la venta de pliegos de cordel con los "discursos al pie del patíbulo" de las víctimas. Con el aumento, durante este siglo, de los medios de publicidad centralizada, incluso una pequeña muestra de terror puede producir efectos mucho mayores: los recursos de la prensa de gran tirada, de la radio y la televisión, magnifican el acontecimiento, al aumentar el volumen en la difusión del terror. Uno piensa, por ejemplo, en el extraordinario impacto que sobre una nación entera tuvo la ejecución de dos personas: los Rosenberg.

[21] Véase Hay, "Property", 1975.

Como el Estado del siglo XVIII no disponía de tales recursos, se recurría a formas agravadas de terror contra los delincuentes. Durante siglos, el castigo instaurado para ciertos delitos llevaba aparejadas no sólo la ejecución sino la mutilación *post mortem* del cadáver. Los cuerpos encadenados de los contrabandistas o los salteadores de caminos eran colgados cerca del lugar donde habían cometido el delito, hasta que sus huesos blanqueaban al sol; los piratas permanecían suspendidos de la soga en los muelles; las cabezas de los traidores eran dejadas, durante años, clavadas en estacas sobre las puertas de los caminos principales; y, posteriormente, se adoptó el método más "racional" de ceder a los cirujanos los cuerpos de los ajusticiados para su disección. Los amigos de los condenados, como ha mostrado Peter Linebaugh, provocaban disturbios, en los alrede-

dores del patíbulo, contra esta sanción añadida.[22] Pero sólo podemos entender la indignación que causaba este castigo, si tenemos en cuenta que la mutilación de un cadáver (la denegación de la "cristiana sepultura") era ciertamente una forma agravada de terror, ya que las autoridades estaban deliberadamente rompiendo uno de los tabúes populares más sagrados. Para entender la naturaleza de estos tabúes –el respeto intensamente supersticioso a la integridad del cadáver–, Linebaugh ha utilizado los materiales de los folcloristas sobre costumbres funerarias; y al dar un uso nuevo a estos datos, ha convertido una información fosilizada propia de anticuario en un ingrediente activo de la historia social.

[22] Linebaugh, "Tyburn", 1975, pp. 65-117.

Creo que no es necesario seguir presentando argumentos sobre la conveniencia de prestar más atención a los materiales del folclor. No se trata de utilizar este material acríticamente, sino de emplearlo selectivamente en la investigación de cuestiones que los folcloristas anteriores han pasado por alto con frecuencia. Pero cuando tratamos de relacionar la historia social con la mucho más sofisticada disciplina de la antropología, nos enfrentamos, sin duda, con dificultades teóricas mucho mayores. Se supone a veces que la antropología puede ofrecer hallazgos certeros, no sobre sociedades concretas, sino sobre la sociedad en general, y que se han descubierto funciones o estructuras básicas que, por más refinadas o enmascaradas que estén en las sociedades modernas, todavía subyacen en las formas sociales modernas.

Pero la historia es la disciplina del contexto y del proceso: todo significado es un significado-en-contexto, y cuando las estructuras cambian las formas antiguas pueden expresar funciones nuevas y las funciones antiguas pueden encontrar su expresión en formas nuevas.[23] Como señaló Marc Bloch: "Para gran desesperación de los historiadores, los hombres no cambian su vocabulario cada vez que cambian sus costumbres", y esto es cierto también para el vocabulario de las formas del ritual.[24] Ilustraré lo anterior oponiéndome a un pasaje de la obra de un historiador que, como yo mismo, trabaja dentro de la tradición marxista. Gareth Stedman Jones, en *Outcast London*,[25] un sólido estudio sobre los sectores marginales en el Londres de finales del siglo XIX, que ofrece un capítulo titulado "La deformación del don". Analiza en él las actitudes de la burguesía hacia la pobreza y la caridad, y echa mano de conceptos de Weber y Marcel Mauss que permiten que "el significado social de la donación caritativa" sea "adecuadamente entendido":

[23] Véase Thomas, "History", 1963; Thompson, "Anthropology", 1972.

[24] Bloch, *Historian's*, 1954, p. 35.

[25] Jones, *Outcast*, 1971.

> En todas las sociedades tradicionales conocidas, el don ha jugado una función central en el mantenimiento del estatus. De acuerdo con el trabajo de los sociólogos y los antropólogos sociales, se pueden aislar tres rasgos estructurales que, en mayor o menor medida, son inherentes al acto de la donación.

Éstos son: primero, el don es considerado como un sacrificio, principalmente ante Dios, o como un acto de gracia del donador. Segundo, los dones son símbolos de prestigio e implican la subordinación del que los recibe. Tercero, el destinatario se ve, al recibirlos, sujeto a una obligación; de aquí que el don "sirva como método de control social". Una vez que estos puntos se han "entendido adecuadamente", Stedman Jones puede ofrecer un análisis de las actitudes hacia la pobreza en Londres (y de la ideología de la Charity Organization Society) en términos de "la deformación del don", causada por "la división de clases" y la distancia social y geográfica entre ricos y pobres, que destruyó la "integridad original de la estructura de los dones" con sus "elementos de prestigio, subordinación y obligación".

Me gustaría examinar este argumento más de cerca. En primer lugar, hay la sugerencia de una relación primigenia constante, un "acto de donación", que "en todas las sociedades tradicionales conocidas" tiene "tres rasgos estructurales". El primero de ellos no parece que sea un rasgo estructural en absoluto. La noción de que su necesidad causa la gracia en el donador adopta expresiones muy diferentes en contextos ideológicos y religiosos distintos, incluso en las sociedades tradicionales; sobrevive en las sociedades modernas en diversas formas, como por ejemplo, la católica, la hinduista o la budista; y aunque el protestantismo se ha resistido, en general, a esta idea (y su "deformación" o limitación drástica puede que sea *coincidente con el dominio del capitalismo*), todavía aparece de nuevo, en momentos relativamente recientes, como ocurre en "El viejo mendigo de Cumberland" de Wordsworth:

> While from door to door,
> this old man creeps, the villagers in him
> behold a record which together binds
> past deeds and offices of charity.[26]

Estoy más dispuesto a ver los otros dos rasgos en términos estructurales, ya que el prestigio, la subordinación, la obligación y el control social suponen una coincidencia entre las relaciones implicadas en el "acto de la donación" y el contexto de estructuras sociales particulares que podrían

[26] Mientras de puerta en puerta/ este anciano se arrastra, los aldeanos ven en él/ un vestigio que restaura hazañas/ y limosnas de otro tiempo.

(a pesar de la existencia de cambios considerables) conservar todavía rasgos universales. Pero aún así, uno debe preguntar por qué se les da a estos rasgos, y sólo a estos rasgos, prioridad heurística. ¿Se está sugiriendo que hay algún nivel estructural profundo, revelado por los hallazgos antropológicos en el estudio de las sociedades "tradicionales", que deba ser más importante que cualquier función que se descubra con posterioridad? Porque se pueden fácilmente proponer otros rasgos del acto de donación. De este modo, la descripción que se ofrece está hecha "desde arriba", mientras que "desde abajo" se quiere sacar lo más posible del rico; ellos saben que la negación de la limosna produce un sentimiento de culpa en el que la deniega, y que la culpa es un terreno excelente en el que sembrar tenues sugerencias de amenazas mágicas o físicas. El receptor de dones no tiene necesariamente que sentir obligación hacia el donador ni reconocer su prestigio, excepto en los deberes necesarios de una deferencia asumida, y el grado de subordinación asegurado por la caridad puede depender de un cálculo de las ventajas que ésta reporte.

Aun así, estos rasgos parecen estar contemplados de un modo no dialéctico. La estructura, en cualquier relación entre ricos y pobres, siempre funciona en las dos direcciones, y esa relación, cuando se le da la vuelta y se mira por el otro lado, puede ofrecer una alternativa heurística. Pero si uno piensa en un contexto moderno concreto –digamos la Inglaterra del siglo XVIII–, el acto de la donación puede sugerir otros rasgos. El prestigio (la fama de "generosidad") sigue estando sumamente presente: uno piensa en los estudiados regalos de carne de venado y otras piezas que los aristócratas poseedores de terrenos de caza hacían a la nobleza dependiente y al clero. Pero los "dones" de los ricos a los pobres se habían hecho extraordinariamente complejos. Algunos estaban ya condicionados por las Leyes de Pobres, esa gran palestra del conflicto, la disciplina y la protesta: ¿se puede subsumir, en cualquiera de los tres rasgos de Stedman Jones, una disputa tan característica como la que se tenía afanosamente, de expulsar hacia las parroquias vecinas a los pobres enfermos y a las indigentes embarazadas? Otras dádivas, como el soborno de los electores, son una forma directa y desnuda de compra de influencia. Había regalos, como los pagos en especie de los agricultores a sus jornaleros o las "adehalas" a los sirvientes (esto es, regalos de ropa, comida, o "propinas" de los huéspedes de la mansión), que eran, igualmente, modos directos de reducir el jornal y de imponer la dependencia y la subordinación. Los regalos tal vez más importantes de todos –la caridad y el subsidio de la comida en

épocas de escasez– eran (como he mostrado en otro lugar)[27] arrancados a los ricos por medio de la sumamente evolucionada práctica del motín y la amenaza del motín, práctica ésta que tiene características estructurales propias. Y finalmente nos quedan ejemplos de generosidad desinteresada, pertenecientes a la tradición minoritaria del paternalismo benevolente que, aunque se pueden relacionar con los tres rasgos estructurales mencionados, no es posible, después de un examen más cuidadoso, adscribir totalmente a ellos. Así, los vecinos que proporcionan, en Navidad o en otras fiestas del año, comida y bebida a sus prójimos más pobres puede que estén expresando otras solidaridades comunitarias (¿"estructurales quizá"?) que nos llevarían a otros campos de análisis.

[27] Thompson, "Moral", 1971.

En resumen, si realmente "el don" es una constante, hay que decir que fue totalmente "deformada" por el siglo XVIII. La versión de Stedman Jones supone la existencia de una constante que se quiebra, de repente, en el Londres de los años sesenta del siglo pasado. Por esa razón, su relato pasa por alto (entre otras cosas) la disolución de las organizaciones caritativas de la Iglesia en la época Tudor, las Leyes de Pobres isabelinas, la desvergonzada apropiación de las fundaciones de caridad por intereses privados en el siglo XVIII, la compleja relación estructural entre ricos y pobres patentizada por los motivos de hambre, la crisis nacional que trajo consigo la Ley de Pobres de 1834, etc. Pero incluso si Stedman Jones revisara su planteamiento y dilatara el proceso de deformación, mi objeción principal seguiría en pie: no existe tal constante del "acto de donación", con características fijas, que pueda ser aislada de contextos sociales concretos; sin duda, la estructura se encuentra en la particularidad histórica de "el conjunto de las relaciones sociales"[28] y no en un ritual o una forma social aislada de éstas. En la historia aparecen mecanismos nuevos y la organización estructural de estos mecanismos con respecto a la globalidad social cambia al tiempo que las estructuras sociales cambian. Un modo tal de transvasar los hallazgos antropológicos a la historia es incorrecto.

[28] Véase la sexta tesis sobre Feuerbach de Marx.

Y sin embargo, en el momento de decir esto, mi crítica se me antoja poco generosa. No solamente he puesto un peso excesivo sobre un sugestivo texto de dos páginas que no fue concebido en ningún momento para soportar tal carga, sino que, al introducir un modelo sincrónico del "acto de la donación", Stedman Jones consigue hacernos ver de un modo nuevo la estructura de relaciones generada por la caridad en 1860; además, nos incita también a realizar una reflexión comparativa más general sobre las funciones de la caridad en diferentes contextos históricos.

Se han escrito docenas de obras históricas sobre las organizaciones de caridad o las leyes de pobres que casi nunca plantean las críticas cuestiones del prestigio, la subordinación y el control social (o, como yo prefiero, el control de clase); en los peores casos, presentan a los donadores desde el punto de vista de las intenciones declaradas por ellos mismos, de su autoimagen y de sus justificaciones ideológicas. Puede que Stedman Jones haya dado una explicación demasiado pulcra. Pero al provocar una reflexión de esta clase, ha abierto el camino para análisis serios de nuevo tipo. De ahí que mi crítica sea insuficiente. Si no podemos transferir los hallazgos sincrónicos de este modo –como tipos ideales, funciones constantes, estructuras universales profundas– difícilmente podremos descubrir la naturaleza íntima de un contexto particular sin disponer de una tipología similar de la que echar mano y con la que polemizar. Yo mismo me he visto forzado a reflexionar sobre esto en mi trabajo actual sobre "las cencerradas" o *charivari.*[29] En él, analizo otro ritual "fronterizo" que arroja luz sobre las normas. Estos rituales exponen al individuo que comete alguna ofensa contra las normas de la comunidad, a las formas más paladinas de insulto, humillación y, en ocasiones, de ostracismo: hacerle cabalgar sobre un asno o un poste, quemarlo en efigie, tocar "música" estridente delante de su casa con cacerolas, cuernos y demás, y recitar coplas obscenas tradicionales. Mantengo que estas formas son importantes, no porque sean estructuras universales, como ha sugerido Lévi-Strauss, sino, precisamente, porque las funciones inmediatas del ritual cambian. El tipo de transgresor sujeto a la cencerrada no es siempre el mismo, en un país u otro, o en un siglo y en el siguiente. Así que, otra vez, me tengo que oponer al supuesto antropológico según el cual la cencerrada tiene una función o significación transcultural constante.[30] Por lo tanto, la importancia de estos rituales descansa en el hecho de que, al identificarse con modos de conducta (sexuales, matrimoniales, públicos) que han provocado la indignación de la comunidad, ofrecen un indicador de las normas de esa comunidad.

[29] Thompson, "'Rough'", 1972. Se incluye también dentro de este cuaderno.

[30] Lévi-Strauss, *Mythologiques,* 1964.

Pero aun así, en muchas ocasiones siento la necesidad de recibir la orientación de la antropología social, y la de poseer una destreza en la disciplina mucho mayor de la que tengo. Si bien lo que ocurre dentro de las formas cambia, éstas siguen siendo importantes, ya que despliegan un simbolismo que se deriva del sistema cognitivo oculto de la comunidad. (La expulsión del mal o del "otro" por medio de ruidos estridentes es uno de los modos simbólicos más antiguos y continuados.) Exactamente del mismo modo

que Stedman Jones necesita pensar en el "acto de la donación", yo necesito pensar en el acto del ostracismo, en la expulsión del "otro" y en las diversas maneras en que se ponen límites a las normas. De este modo, el diálogo con la antropología se convierte en una necesidad acuciante.

Debo excusarme por haber utilizado, casi exclusivamente, referencias a la historia inglesa en los ejemplos que he dado. Intentar su traducción al contexto hindú sólo serviría para airear mi propia ignorancia. Trasladaré, por ello, esa tarea a mis oyentes. Me han dicho que el la cencerrada es bien conocida también en la vida de las aldeas hindúes, y que el vergonzoso ritual de cabalgar sobre un asno aún sobrevive en algunas partes de la India. No me cabe ninguna duda de que las viejas tradiciones en torno a la caridad y la mendicidad ritual en la India ofrecen ejemplos de mediaciones sociales que exigen valoraciones más finas y análisis más sutiles que cualquiera de los que yo he hecho. Y por supuesto, el tipo de fuentes que se deban utilizar serán diferentes. Pero sospecho que tanto los historiadores indios como los británicos encuentran un problema similar en el hecho de que los que acopiaron los datos que nosotros debemos utilizar ahora, no penetraron en el significado de aquello que recogían. La gran diferencia en el modo en que la nobleza británica mantenía la distancia de clase, según se enfrentara con su propio pueblo o con el de otros países, no necesita más comentario. Sin embargo, se ha sugerido a menudo que la tradición brahmánica, en muchas ocasiones, tampoco penetró todos los significados de la cultura de los hindúes pobres.[31] A los ojos de los dirigentes británicos, la resistencia de estos pobres aparecía, con frecuencia, como pasividad o "fatalismo". Pero dentro de este fatalismo puede que se escondiera la sabiduría de la supervivencia. Como reza el proverbio chino: "No te subas al carro grande, sólo conseguirás acabar cubierto de polvo", o, como dicen en el norte de la India: "Si escupes al cielo, el escupitajo te caerá en la boca."[32]

Aunque está claro que necesitamos ese diálogo con la antropología, hay algunos problemas en el modo en que éste debe entablarse. La ecuación se nos viene rápidamente a las mentes: exactamente igual que la historia económica se basa en la ciencia económica, la historia social (en su examen sistemático de normas, expectativas y valores) debe basarse en la antropología social. No podemos examinar rituales, costumbres, relaciones de parentesco, sin detener el proceso de la historia de vez en cuando y someter los elementos a un análisis estructural sincrónico, estático.

Digamos que hay algo de verdad en esta ecuación. Pero sigue siendo demasiado sencilla. La economía y la historia

[31] Véanse los autocríticos comentarios de Srinivas, *Remembered*, 1976, pp. 197-198 *et passim.* sobre las limitaciones de la "visión por la clase alta de la sociedad aldeana".

[32] Srivasta, *Folk*, 1974, p. 279.

económica se desarrollaron en medio de una estrecha asociación intelectual. Pero a la historia social, surgida más recientemente, se le ha ofrecido (o, más frecuentemente, ha tenido que solicitar, a pesar de una cierta indiferencia) asociarse con disciplinas sociales que son, en parte, explícitamente antihistóricas: uno piensa en la influencia de Durkheim, Radcliffe-Brown, Talcott Parsons y Lévi-Strauss. Más aún, una parte de la antropología social es también antieconómica o, más exactamente, inocente de las categorías económicas avanzadas. Esto es, aun cuando acepta las consideraciones de la "vida material" en el sentido planteado por Fernand Braudel,[33] su materia tradicional la empobrece y la hace oponer, a veces, una activa resistencia a los factores económicos. Pero no es lógico que deseemos ver un "avance" en la historia social sistemática a costa de que éste dé la espalda a la historia económica. Y, finalmente, la historia socioeconómica posee ya sus propios conceptos y categorías –y entre éstos, y de la máxima importancia en la tradición marxista, los conceptos de capitalismo, ideología y clase social– que son conceptos históricos, que surgen del análisis del proceso diacrónico, de las regularidades del comportamiento repetidas a través del tiempo, y que por esa razón son frecuentemente rechazados, e incluso intencionadamente malentendidos (como ocurre con el concepto de clase), por las disciplinas sincrónicas.

[33] Braudel, *Capitalism*, 1973.

Sirva esto para enfatizar que, aunque se deba fomentar la relación entre la antropología social y la historia social, ésta no puede ser cualquier relación. Hace falta un tercero, al que generalmente se conoce como filosofía, que haga de Celestina. Si tratamos de reunir estas dos disciplinas concertando "citas a ciegas" –pretendiendo casar a la historia econométrica positivista con el estructuralismo de Lévi-Strauss, o a la historiografía marxista con la sociología de Talcott Parsons– podemos estar seguros de que la coyunda no se consumará.

Esto se admite cada vez más entre los estudiosos de ambas disciplinas. Pero al llegar a este punto, debemos dejar de pretender que hablamos en nombre de nuestra disciplina en su conjunto, y hay que empezar a hablar de nuestra posición dentro de ella. En mi caso, debería definir mi relación marxista. Yo no podría utilizar ciertos conceptos sociológicos familiares a menos que se les diera, en primer lugar, una nueva ambivalencia dialéctica: el "acto de donar" debe ser visto simultáneamente como el "acto de recibir", el consenso social como la hegemonía de clase, el control social (muy a menudo) como el control de clase, y algunas (aunque no todas) normas como necesidades. Pero, de igual manera, si lo que quiero es llegar a una confluencia,

no con la "antropología social" sino con la antropología marxista, estoy persuadido de que debo abandonar ese concepto curiosamente estático, "base" y "superestructura", que en la tradición marxista dominante identifica la "base" con los factores económicos y concede una prioridad heurística a los comportamientos y a las necesidades económicas sobre las normas y los sistemas de valores. Podemos afirmar que "el ser social determina la conciencia social" (una afirmación que todavía exige un escrupuloso análisis y su modificación) al mismo tiempo que dejamos abierta para su investigación la cuestión de hasta qué punto tiene sentido, en una sociedad concreta, describir el "ser social" independientemente de las normas y de las estructuras cognitivas primarias, así como de las necesidades materiales alrededor de las cuales se organiza la existencia.

Podemos concluir examinando este problema con un poco más de atención. El materialismo histórico se ha aferrado firmemente a un modelo subyacente de la sociedad que, a efectos del análisis, se puede decir que está estructurado horizontalmente por una base y una superestructura. El método marxista ha dirigido su atención, en primer lugar, al modo de producción y a las relaciones de producción que lo acompañan, y se ha interpretado comúnmente que esto revela un determinismo "económico" último. Este modelo ha sido usado a menudo con gran sutileza por historiadores que han tenido presentes advertencias como las formuladas por Engels en su famosa carta a Bloch;[34] en los últimos años se ha producido un renovado énfasis en la interacción recíproca de la base y la superestructura, en la "autonomía relativa" de los elementos de la superestructura, y en que la determinación es económica sólo en "última instancia". También ha habido ulteriores clarificaciones y modificaciones de la idea de "determinación".

Sin embargo, lo radicalmente incorrecto es la analogía, o la metáfora, con la que empezamos, y también el uso de una categoría demasiado restringida, la de determinación "económica". El mismo Marx no utilizó frecuentemente esta analogía, aunque es cierto que lo hizo en una muy importante síntesis de su teoría, que ha demostrado ser muy influyente.[35] Pero debemos recordar que, cuando lo necesitaba, recurría a analogías muy diferentes para describir el proceso histórico. Así, en los *Grundrisse* escribió:

> En todas las formas de sociedad hay una producción determinada que asigna a todas las demás su rango e influencia, y cuya circunstancia, por lo tanto, asigna también a todas las demás circunstancias su rango e influencia. Es una iluminación general en la que se sumergen

[34] "Engels a Bloch, 21 de septiembre de 1890"; "Engels a Mehring, 14 de julio de 1893". Marx-Engels, *Selected*, 1963, pp. 475-477, 510-513.

[35] En la "Introducción" a la *Contribución a la crítica de la economía política.*

todos los demás colores y que los modifica en su particularidad. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que destacan en él.[36]

[36] Marx, *Grundrisse*, 1973, pp. 106-107. Hemos utilizado la traducción de Javier Pérez Royo en Marx, *Líneas*, 1977, primera mitad, p. 30 (N. de T.).

Lo que esto enfatiza es la simultaneidad de expresión de las relaciones de producción características en todos los sistemas y áreas de la vida social y no una idea de la primacía (porque es más "real") de lo "económico", donde las normas y la cultura están consideradas como un "reflejo" secundario de lo primario. Lo que estoy poniendo en cuestión no es la centralidad del modo de producción (y las correspondientes relaciones de poder y propiedad) para una teoría materialista de la historia. Estoy poniendo en cuestión –y los marxistas, si quieren entablar un diálogo honesto con los antropólogos, deben ponerla en cuestión– la idea de que es posible describir un modo de producción en términos "económicos", dejando a un lado como elementos secundarios (menos "reales") las normas, la cultura, los conceptos críticos alrededor de los cuales se organiza el modo de producción. Una división tan arbitraria entre una base económica y una superestructura se puede hacer en la cabeza, y puede que quede bien sobre el papel durante un tiempo. Pero sólo es un argumento en la cabeza. Cuando nos ponemos a examinar cualquier sociedad real, descubrimos rápidamente, o deberíamos descubrir, la inutilidad de imponer tal división. Los antropólogos, incluyendo a los antropólogos marxistas, llevan mucho tiempo insistiendo en la imposibilidad de describir la economía de las sociedades primitivas sin tener en cuenta los sistemas de parentesco con respecto a los cuales se estructuran éstas, y las obligaciones y reciprocidades del parentesco que están aprobadas e impuestas tanto por las normas como por las necesidades.[37] No obstante, es igualmente cierto que, en sociedades más avanzadas, las mismas divisiones carecen de validez. No podemos siquiera empezar a describir la sociedad feudal o capitalista en términos "económicos", independientemente de las relaciones de poder y dominación, los conceptos de derecho de uso o de propiedad privada (y sus correspondientes leyes), las normas culturalmente impuestas y las necesidades culturalmente formadas, características del modo de producción. Ningún sistema agrario podría sobrevivir un solo día sin los complejos conceptos de uso y acceso o de propiedad: ¿Dónde hemos de situar tales conceptos, en la "base" o en la "superestructura"?[38] ¿Dónde hemos de colocar las costumbres sobre la herencia –patrilineal o matrilineal, divisible o indivisible– que se transmiten tenazmente de forma no "económica" y que, sin embargo, tienen una profunda influencia en

[37] Véase, por ejemplo, Godelier, *Perspectives*, 1977; Goody, *Production*, 1976.

[38] Este punto se discute con más extensión en Thompson, *Whigs*, 1975, pp. 258-269.

la historia agraria?[39] ¿Dónde situaremos los ritmos consuetudinarios de trabajo y ocio (o de las fiestas) de las sociedades tradicionales, que son intrínsecos al acto mismo de la producción y que, sin embargo, tanto en las sociedades hindúes como en las católicas, han sido ritualizados por instituciones religiosas de acuerdo con creencias religiosas? No veo cómo se puede describir la ética del trabajo metodista o puritana como un elemento de la "superestructura" y luego colocar al propio trabajo en una "base" que se encuentra en otro sitio.

[39] Véase Goody, Thirsk y Thompson, *Family*, 1976.

Por más sofisticada que sea, por más sutilmente que haya sido utilizada, la analogía de base y superestructura es radicalmente defectuosa, no tiene arreglo. Al clasificar los atributos y las actividades humanas y colocar algunas de ellas (como las leyes, el arte, la religión, la "moralidad") en una superestructura, otras (como la tecnología, la economía, las ciencias aplicadas) en una base y, por fin, dejar algunas (como la lingüística o la disciplina de trabajo) flotando desconsoladamente en medio, esta analogía tiene la tendencia congénita de conducir nuestra mente hacia el reduccionismo o hacia un vulgar determinismo económico. De este modo, tiende a establecer una alianza con el pensamiento utilitario y positivista: esto es, con las posiciones centrales, no de la ideología marxista, sino de la burguesa. Una sociedad perfecta puede crearse, simplemente, construyendo (como dice la teoría estalinista) una poderosa "base" industrial; una vez hecho esto, la superestructura cultural, de alguna manera, surgirá sola. En el contexto de una aportación reciente (la althusseriana), con su énfasis sobre la "autonomía relativa" y la "determinación en última instancia", los problemas del materialismo histórico y cultural son tergiversados o eludidos: como la hora fatal de la última instancia nunca suena, podemos, al mismo tiempo, mostrar una piadosa reverencia frente a la teoría y hacer luego de nuestra capa un sayo en nuestra práctica.

Por supuesto no soy el primer marxista que hace públicas estas objeciones.[40] Ciertamente, las objeciones se han hecho tan evidentes que uno desearía que un mayor número de mis compañeros marxistas escuchara atentamente los argumentos antes de empezar a buscar "herejes". Un sistema de pensamiento político y social vivo está en un punto crítico cuando se pretende que la continuación de su existencia siga dependiendo del mantenimiento de una analogía mal meditada. La cuestión de la categoría "economía" suscita, a su vez, otros problemas. Todos creemos saber lo que queremos decir con este término, pero los historiadores no necesitamos que nos recuerden que éste es un término con un desarrollo relativamente reciente.

[40] Raymond Williams lleva años aireando objeciones similares: véase su muy lúcido tratamiento de los problemas de base/superestructura y de determinación en *Marxism*, 1977. Mis propias objeciones han sido expuestas más extensamente en "Peculiarities", 1965, y en "Open", 1973.

Todavía en la Inglaterra del siglo XVIII "economía" se podía usar para referirse a la regulación y ajuste de todos los asuntos de una casa (y, por analogía, de los del Estado), sin que se hiciera una referencia particular a esos asuntos materiales y financieros que, hoy en día, designamos como "económicos". Si volvemos la cabeza hacia la temprana historia de Inglaterra o hacia otras sociedades en diferentes etapas de desarrollo, veremos que "economía", en su sentido moderno, es una idea para la que no existe ni una palabra que la designe ni un concepto con el que se corresponda exactamente. Los imperativos religiosos y morales *están inextricablemente unidos* con las necesidades económicas. Una de las ofensas contra la humanidad que ha traído consigo la sociedad desarrollada de mercado, y su ideología, ha sido, precisamente, la de definir todas las relaciones sociales compulsivas como "económicas", y la de reemplazar los vínculos afectivos por los más impersonales, pero no menos compulsivos, del dinero.

De esto se desprende que las categorías de explicación "económicas", que pueden ser adecuadas para las sociedades industrializadas, no lo son tanto para entender sociedades anteriores. Esto no quiere decir que no se pueda hacer una historia económica válida de las sociedades preindustriales o precapitalistas, sino que debemos tener presente que las expectativas y motivaciones de la gente que vivió entonces no se pueden entender usando categorías económicas anacrónicas. El mismo problema reaparece, de una forma más sutil, dentro del propio capitalismo industrial. Cuando Marx impugnó la economía política burguesa dominante en su época con sus ideas subyacentes sobre la naturaleza adquisitiva del hombre económico, puso frente a ellas al proletariado, o al hombre económico explotado, que estaba destinado a convertirse, por medio de la lucha económica, en el hombre revolucionario. A pesar de que no fue lo único que dijo Marx, esto tiñó de economicismo las teorías y estrategias de los pensadores y de los partidos marxistas posteriores. Éstos olvidaron, demasiado a menudo, que el principal pecado del capitalismo era el de definir todas las relaciones en términos exclusivamente económicos. Y de hecho, vemos que la mayoría de los grandes movimientos populares de los siglos XVIII y XIX sólo se pueden entender como la reclamación por los explotados del respeto a su concepto de humanidad (tanto si se trata de sus derechos frente a la ley, como hombres y mujeres "libres", como ciudadanos, del derecho a votar y a organizarse y del derecho a la independencia nacional, como del estatus y la autoestima en el trabajo), una humanidad que salta por encima de los límites de cualquier definición económica restringida.

Si no acepto la analogía de la base y la superestructura, ni tampoco la prioridad interpretativa que normalmente se atribuye a lo "económico", ¿en qué sentido me mantengo dentro de la tradición marxista? Sólo (me temo) en el mismo sentido en que el propio Marx se encontraba dentro de ella, ya que no es difícil demostrar que las versiones reduccionistas y economicistas del marxismo están muy alejadas del pensamiento de Marx.

Como R. S. Sharma ha dicho insistentemente: "Sin producción no hay historia."[41] Pero también debemos decir: "Sin cultura no hay producción." Los errores que penetraron profundamente la tradición marxista posterior llevaron a confundir el concepto centralmente importante de modo de producción (en el cual las relaciones de producción y sus correspondientes conceptos, normas y formas de poder deben ser considerados como un todo) con una definición restringida de lo "económico"; y también a confundir las instituciones, la ideología y la cultura partidaria de la clase dominante con toda la cultura y la "moralidad". Hay formas en las que la cultura e instituciones de las elites se pueden analizar provechosamente como una "superestructura". Pero este método de análisis se hace mucho menos útil cuando nos enfrentamos a la cultura, las normas y los rituales de la gente sobre la que aquéllas ejercían su dominio, ya que estos factores son intrínsecos al propio modo de producción, a la reproducción tanto de la vida en sí misma como de los medios materiales de la vida.

[41] Sharma, "Problems", 1975.

¿En qué sentido, entonces, podemos mantener aún que "el ser social determina la conciencia social"? ¿Y se puede decir con certeza que la determinación sigue siendo "en última instancia" "económica"? Si no podemos describir el ser social independientemente de los conceptos y las normas que son esenciales para su existencia, para la reproducción de la vida y los medios de vida, ¿cómo vamos a clasificar el ser y la conciencia en dos categorías distintas? Sólo podemos hacerlo si desechamos la noción de económico, en su sentido restringido contemporáneo, y volvemos al concepto completo de modo de producción. El modo de producción, que es el objeto central del análisis de Marx, nos proporciona también las correspondientes relaciones de producción (que son también relaciones de dominio y subordinación) en las que los hombres y mujeres nacen, o entran involuntariamente. Éste proporciona la "iluminación general en la que se sumergen todos los demás colores y que los modifica en su particularidad". Las relaciones de producción, en las sociedades modernas, encuentran su expresión en la formación y lucha (de vez en cuando, en el

equilibrio) de clases. Pero la clase no es, como les gustaría a algunos sociólogos, una categoría estática –tantas o cuantas personas en esta o aquella relación con respecto a los medios de producción– que se pueda medir en términos positivistas o cuantitativos. La clase, en la tradición marxista, es (o debería ser) una categoría histórica, que describe a las personas relacionándose unas con otras en el transcurso del tiempo, el modo en que adquieren consciencia de sus relaciones, se separan, se unen, entran en conflicto, forman instituciones y transmiten valores en términos de clase. Por lo tanto, la clase es una formación "económica" y es también una formación "cultural": es imposible dar prioridad teórica a un aspecto sobre el otro. De lo que se sigue que la determinación "de última instancia" puede abrirse paso tanto a través de las formas culturales como de las económicas. Lo que cambia, cuando el modo de producción y las relaciones de producción cambian, es la experiencia de los hombres y mujeres vivos. Y esta experiencia se plasma en términos de clase, en la vida social y en la conciencia, en el asentamiento, la resistencia y las elecciones de hombres y mujeres.

Éstas son cuestiones difíciles, que deberían quizá ser discutidas con más rigor y extensión. Pero, en resumen, las relaciones entre "ser social" y "conciencia social" que propongo son éstas: en una sociedad dada, en la que las relaciones sociales se establecen en términos de clase, hay una organización cognitiva de la vida que se corresponde con el modo de producción y las formaciones de clase evolucionadas históricamente. Éste es el "sentido común" del poder, el que satura la vida cotidiana, que se expresa, más o menos conscientemente, en la aplastante hegemonía de la clase dominante y en sus formas de dominación ideológica. El "teatro" del poder es sólo una forma de dominación.

Pero dentro y fuera de esta cúpula de dominación hay innumerables contextos y situaciones en los que los hombres y las mujeres, al enfrentarse a las necesidades de su existencia, elaboran sus propios valores y crean una cultura propia, intrínseca a su propio modo de vida. En estos contextos no podemos concebir el ser social separado de la conciencia social y de las normas: no tiene sentido dar prioridad a lo uno sobre lo otro. Los historiadores pueden recuperar los diferentes modos de vida y los valores que los acompañan, de grupos y oficios concretos: la "independencia" de los artesanos, los valores comunales diferentes de los aldeanos, los guardabosques o las comunidades de tejedores. En algunos momentos, la cultura y los valores de estas comunidades pueden ser antagónicos frente al

aplastante sistema de dominio y control. Pero durante largos periodos, este antagonismo puede permanecer inarticulado e inhibido. Hay a menudo una especie de "corte": el aldeano es autónomo en su propio pueblo, pero acepta la inevitable organización del mundo exterior en función de la hegemonía de sus dominadores: protesta amargamente contra la exacciones del terrateniente y del prestamista pero sigue creyendo en la justicia del rey y en la equidad del zar. Muy frecuentemente, la protesta es legitimada con los argumentos del mismo sistema dominante, apoderándose de su propia retórica y dándole un nuevo contenido: los gobernantes son injustos o descuidados, se les deben recordar sus deberes, deben intervenir para evitar que sus subordinados o los que comercian con alimentos exploten a los pobres. Sólo en circunstancias excepcionales la gente rompe con su experiencia local, con los valores que conforman su vida (que no son los asumidos), y plantea un desafío más general.

La presión del ser social sobre la conciencia social se muestra ahora, no tanto en la oposición horizontal base/superestructura, como en: *a*) congruencias, *b*) contradicción y *c*) cambio involuntario. Por congruencias entiendo las reglas "necesarias", las expectativas y los valores de acuerdo con los cuales la gente vive las relaciones productivas concretas. No se puede estar protestando todo el tiempo: para seguir viviendo es necesario asumir y adaptarse al *statu quo.* Cualquier sistema de producción estructura las expectativas en la línea de menor resistencia: esto es, de conformidad con sus reglas. Por contradicción, entiendo, en primer lugar, el conflicto entre el modo de vida y las normas, de la comunidad local y ocupacional, y las de la sociedad dominante "exterior" y, en segundo lugar, el modo en que se experimenta el carácter esencialmente explotador de las relaciones productivas, y da lugar a la expresión de valores antagónicos y a una puesta en cuestión global del "sentido común" del poder. Con cambio involuntario me refiero a aquellos cambios en tecnología, demografía y demás (la "vida material" de Braudel: nuevos cultivos, nuevas rutas de comercio, el descubrimiento de nuevas reservas de oro, cambios en la incidencia de las epidemias, nuevos inventos mecánicos), cuyas consecuencias afectan al propio modo de producción y alteran perceptiblemente el equilibrio de las relaciones de producción.

Esto último puede quizá considerarse un cambio en la "base". Pero ningún cambio involuntario de este tipo ha reestructurado o reorganizado espontáneamente jamás un modo de producción; es posible que haya incorporado

nuevas fuerzas a la escena, o alterado el equilibrio de poder y riqueza entre las diferentes clases sociales; pero la consiguiente reestructuración de relaciones de poder, de formas de dominación y de organización social ha sido siempre el resultado del conflicto. El cambio en la vida material determina las condiciones de ese conflicto y algo de su carácter; pero el resultado concreto está determinado por el propio conflicto. Esto quiere decir que el cambio histórico sucede, no porque una "base" determinada deba dar lugar a la "superestructura" correspondiente, sino porque los cambios en las relaciones de producción se experimentan en la vida social y cultural, se refractan en las ideas de los hombres y en sus valores, y son cuestionados en sus acciones, sus elecciones y sus creencias.

En mi propio trabajo he descubierto que no puedo manejar ni las congruencias ni las contradicciones del proceso histórico profundo sin prestar atención a los problemas que los antropólogos ponen en evidencia. Soy muy consciente de que otros historiadores han llegado hace tiempo a la misma conclusión, y que no han encontrado necesario justificar la ampliación de las fuentes y los métodos de la historia con una disquisición teórica de este tipo. Yo lo he intentado solamente porque me parece que los historiadores marxistas han mostrado alguna resistencia a llevar a cabo esta necesaria ampliación, y porque da la impresión de que esta renuencia tiene su origen en una resistencia teórica oculta que descansa en una noción de "la economía" restrictiva en exceso, y en el uso de una analogía poco afortunada. Si he ayudado a detectar dónde está la dificultad, entonces mi propósito se habrá visto satisfecho. Si no es así, deben ustedes perdonarme por pensar en voz alta.

BIBLIOGRAFÍA

Berkner, Lutz,"The stem family and the developmental cycle of the peasant household", *The American Historical Review*, 1972.

Bloch, Marc, *The historian's craft*, 1954.

Braudel, Fernand, *Capitalism and material life, 1400-1800*, Londres, 1973.

Davis, Natalie Zemon, *Society and culture in early modern France*, Stanford, 1975.

Dorson, Richard M., *The british folklorists: A history*, Londres, 1968.

Godelier, Maurice, *Perspectives in marxist anthropology*, Cambridge, 1977.

Goody, Jack, "Inheritance, property and women: Some comparative consideration's", en *Family and inheritance: Rural society in western Europe 1200-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

———, "The evolution of the family", en *Household and family in past time*, Cambridge, 1972.

——— , *Production and reproduction*, Cambridge, 1976.

——— , Joan Thirsk y Edward Palmer Thompson (eds.), *Family and inheritance: Rural society in western Europe 1200-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Gutman, Herbert, *Work, culture and society in industrializing America*, Nueva York, 1976.

Hay, Douglas, "Property, authority and the criminal law", en *Albion's fatal tree: Crime and society in western Europe, 1200-1800*, Allen Lane-Pantheon, Londres-Nueva York, 1975.

Hill, Cristopher, "The uses of sabbatarianism", en *Society and puritanism in pre-revolutionary England*, Londres, 1964.

Homans, G. C., *English villagers of the thirteenth century*, Nueva York, 1941.

Jones, Gareth Stedman, *Outcast London*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

Kelly, W. K., *Curiosities of indo-european tradition and folk-lore*, Londres, 1863.

Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques. I. Le cru et le cuit*; Plon, París, 1964.

Linebaugh, Peter, "The Tyburn riots against the surgeons", en *Albion's fatal tree: Crime and society in western Europe, 1200-1800*, Allen Lane-Pantheon, Londres-Nueva York, 1975.

Malcolmson, Robert W., *Popular recreations in english society, 1700-1850*, Cambridge, 1973.

Marx, Karl, *Grundrisse*, Penguin Books, Londres, 1973.

Marx, Karl y Fredrich Engels, *Selected correspondence*, Londres, 1963.

Müller, Max, "On manners and customs", en *Chips from a german workshop*, vol. II, Londres, 1867.

Perrot, Michelle, *Les ouvriers en gréve*, París, 1974.

Phytiam-Adams, Charles, "Ceremony and the citizen: The communal year at Conventry, 1450-1550", *Crisis and order in english towns, 1500-1700*, Londres, 1972.

———, *Local history and folklore* (Standing Conference for Local History, 26 Bedford Square, Londres W.C. 1, 1975).

Reddy, William M., "The textile trade and the language of the crowd at Rouen, 1752-1871", *Past and Present*, febrero 1977.

Reid, Douglas A., "The decline of Saint Monday", *Past and Present*, mayo 1976.

Sharma, R. S., "Problems of Social Formation in Early India" (Discurso presidencial, Acta, Indian History Congress, 36ª sesión, Aligarth, 1975).

Sider, Gerald M., "Christmas mumming and the New Year in outport Newfoundland", *Past and Present,* mayo 1976.

Srinivas, M. N., *The remembered village,* Nueva Delhi, 1976.

Srivastava, Shab Lal, *Folk culture and oral tradition,* Nueva Delhi, 1974.

Tambiah, S. J., "Dowry and bridewealth and the property rights of women in south Asia", en *Bridewealth an dowry,* Cambridge, 1973.

Thapar, Romila, *The past and the prejudice,* Nueva Delhi, 1975.

Thomas, Keith, "History and anthropology", *Past and Present,* 1963.

———, "Work and leisure in pre-industrial societies", *Past and Present,* diciembre 1964.

———, *Rule and misrule in the schools of early modern England,* Universidad de Reading, 1976.

Thompson, Edward Palmer, *The peculiarities of the english,* Merlin Books, Londres, 1965.

———, "Time, work-discipline and industrial capitalism", *Past and Present,* núm. 38, diciembre 1967.

———, "The moral economy of the english crowd in the eighteen century", *Past and Present,* núm. 50, febrero 1971.

———, "'Rough Music': le Charivari anglais". *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations,* vol. XXVII(2), marzo-abril 1972.

———, "Anthropology and the discipline of historical context", *Midland History,* University of Birmingham, vol. I, núm. 3, primavera 1972.

———, "An open letter to Leszek Kolakowski", *Socialist Register,* 1973.

———, "Patrician society, plebeian culture", *Journal of Social History,* núm. 7, verano 1974.

Whigs and hunters, Londres, Penguin Books, 1975.

Williams, Raymond, *Marxism and literature,* Oxford University Press, Oxford, 1977.